

BISKOP OG MANIKEER

**MANIKEISKE ASKETER OG RELIGIØS AUTORITET I SENANTIKKENS
ROMERRIKE**

Håkon S. F. Teigen



Masteravhandling i historie
Institutt for arkeologi, konservering og historie
UNIVERSITETET I OSLO

Høsten 2012

14.11.2012

BISKOP OG MANIKEER

Manikeiske Asketer og Religiøs Autoritet i senantikkens Romerriket

Ved Håkon S. F. Teigen



Masteravhandling i historie
Institutt for arkeologi, konservering og historie
UNIVERSITETET I OSLO

Veileder: Knut Ødegård
Bi-veileder: Hugo Lundhaug

© Håkon S. F. Teigen

2012

Biskop og Manikeer

Håkon S. F. Teigen

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Oslokopisten

SAMMENDRAG

Avhandlingen tar i bruk nyere sosiologiske verktøy for å utforske et tradisjonsrikt felt som ennå er preget av kontroverser; kristningen av Romerriket. Utgangspunktet er misjonen til den inntil nylig lite kjente manikeiske bevegelsen. I løpet av de siste par tiår har det dukket opp nye tekster med genuint manikeisk innhold fra arkeologiske utgravninger i Kellis i senantikkens Egypt. Avhandlingen benytter det nye materialet fra Kellis, samt andre funn av egyptisk-manikeisk materiale, for å belyse den vestlige manikeismens retorikk og sosiale kontekst. Den manikeiske misjonen analyseres deretter i lys av den bredere konkurranse om religiøs autoritet som utspilte seg i senantikkens Romerrike på 300 og begynnelsen av 400-tallet e.Kr. Her vil jeg fokusere på ett aspekt ved denne konkurransen, nemlig striden om askesen og dens potensial for tilegnelse av religiøs autoritet. Det argumenteres for at manikeernes misjon og skjebne var bundet opp med kampen om asketisk praksis, en kamp der den dominerende kristne kirke gikk av med seieren – og som den igjen kunne utnytte for å styrke sitt grep om religiøs autoritet.

FORORD

Arbeidet med denne avhandlingen har vært en svært givende, tidvis frustrerende, men alltid en spennende prosess. Jeg ønsker her å takke for all støtte jeg har fått i løpet av arbeidet; først og fremst min hovedveileder, professor Knut Ødegård, som har hjulpet meg med å holde fokus; og min biveileder, Hugo Lundhaug, som stadig har trukket meg ned til jorden igjen fra høytflyvende spekulasjoner.

Dernest vil jeg takke min mor, Elin, for hennes gode humør, hjelpsomme kommentarer og skarpe blikk for de språklige knutene jeg til stadighet har viklet meg inn i. Til sist vil jeg takke alle de utallige medstudenter og sparringspartnere som i løpet av arbeidet har utvist interesse, stilt spørsmål, diskutert, og båret med meg under lange utredninger de kanskje ikke var helt forberedte på.

Takk til dere alle.

Innholdsfortegnelse

FORSIDE	I
INNHALDSFORTEGNELSE	VII
KART OG ILLUSTRASJONER.....	VIII
FORKORTELSER	IX
KAPITTEL 1: TESE OG METODE	1
1.1 INTRODUKSJON.....	1
1.2 AVGRENSNING, KILDEMATERIALE OG DISPOSISJON.....	2
1.3 HISTORIOGRAFI.....	4
1.4 METODISK RAMMEVERK	7
1.5 BEGREPSAVKLARINGER	12
KAPITTEL 2: SENANTIKK AUTORITET	14
2.1 RIKETS STRUKTUR.....	14
2.2 AUTORITET	19
2.3 DEN KRISTNE HELLIGMANNEN.....	22
2.4 MOBILISERING AV RELIGJØS AUTORITET	24
2.5 PARADIGMESKIFTET.....	26
KAPITTEL 3: MANIKEISMEN	29
3.1 MIDTØSTEN FØR MANI	29
3.2 MANI	32
3.3 MANIS TEOLOGI	33
3.4 MANIS DISIPLIN.....	35
3.5 MANIKEERE I ROMERRIKET.....	38
KAPITTEL 4: MANIKEERE I EGYPT.....	43
4.1 EGYPTISK MANIKEISME	43
4.2 LÆRERENS KEPHALAIA SOM NORMATIV TEKST	45
4.3 KELLIS-MATERIALET	58
4.4 ORGANISASJONSSTRUKTUR.....	67
4.5 MANIKEERE ELLER «MANIKEERE»?	74
KAPITTEL 5: RELIGJØS RIVALISERING.....	80
5.1 MANIKEISK AUTORITET OG ASKESE	80
5.2 DEN ASKETISKE VERDEN	82
5.3 OFFENTLIG KONKURRANSE.....	86
5.4 ASKESE UNDER PRESS	90
5.5 OPPSUMMERING.....	96
KAPITTEL 6: MANIKEISMEN MELLOM KULT OG KIRKE	98
6.1 ET SOSIOLOGISK RAMMEVERK	98
6.2 MANIKEISMEN SOM BEVEGELSE	100
6.3 ORGANISERING OG MANIKEISMENS SKJEBNE.....	106
KONKLUDERENDE BEMERKNINGER.....	108
LITTERATURLISTE	110
NETTRESSURSER	126

KART OG ILLUSTRASJONER

1: FORSIDE: VESTLIG MANIKEISK UTVALGT

Veggmaleri fra Khochan-ruinene, Turfan. 10.-11. årh. (MIK III 4624).

Fra: <http://depts.washington.edu/silkroad/museums/mia/im51.jpg> III

2: KART. MIDTØSTEN PÅ MANIS TID

Fra: Lieu 1992, xviii. 29

3: MANI PÅ KRYSTALL-SEGL

Fra sasanidisk Persia. I *Cachet sassanides* ved Biblioteque Nationale i Paris (INT.134 BIS)

Fra: http://www.iranicaonline.org/uploads/files/Manichean_Art/manichean_art_fig_1.jpg 32

4: MØRKETS FYRSTE

Detalj fra veggmaleri. Bāzāklīk, Turfan. Karbondatert: 1042-1164 (MIK III 4649). Argumentasjon for manikeisk opphav: Lieu 1998, 15-16

Fra: <http://depts.washington.edu/silkroad/museums/mia/im57b.jpg>. 33

5: KVINNELIGE UTVALGTE

Silkemaleri fra Khocha-ruinene, Turfan. 10. årh. (MIK III 4815).

Fra: <http://depts.washington.edu/silkroad/museums/mia/im14.jpg>. 36

6: MANIKEISKE BOKILLUSTRASJONER

Illustrert kodeksfragment. Khocha-ruinene, Turfan. 8.-9.årh. (MIK III 4979)

Fra: <http://depts.washington.edu/silkroad/museums/mia/im8.jpg> 38

7: KART. EGYPT I SENANTIKKEN

Fra: <http://www.lsa.umich.edu/kelsey/galleries/Exhibits/textiles/Assets/egyptmap.jpg> 43

8: DE UTVALGTES RITUELLE MÅLTID

Kodeksfragment fra tempel i Khocho, Turfan. 8.-9.årh (MIK III 4979, annet fragment).

Fra: <http://depts.washington.edu/silkroad/museums/mia/im7.jpg> 50

9: KART. DAKLEH-OASEN

Fra: <http://www.arts.monash.edu.au/archaeology/excavations/dakhleh/ismant-el-kharab/assets/images/dakhleh.gif>

..... 58

10: BØNN TIL EMANASJONENE

Tavler fra Kellis, 4.årh. (P.Kell.Gr.98)

Fra: Gardner, Alcock & Funk 1999, medfølgende CD-rom 76

FORKORTELSER

KOPTISK-MANIKEISKE KILDER

Man.Hom. – Manichaeae Homilies. Pedersen, N. A. (red) 2006, Turnhout: Brepols

- *PSK – Andre homilie: Prekenen om den Store Krigen*
- *SBK – Tredje homilie: Seksjonen til Beretningen om Korsfestelsen*

Kephalaia – The Kephalaia of the Teacher. Gardner, I. (red) 1995, Leiden: Brill

Man.Salm – The Manichaeae Psalm-Book. Part II. Allberry (red) 1938, Stuttgart: W. Kohlhammer

SERIER

CDTK – Coptic Documentary Texts from Kellis Volume I. Gardner, Alcock & Funk 1999, Oxford: Oxbow Books

KAPITTEL 1: TESE OG METODE

The Gnostics blended with the faith of Christ many sublime but obscure tenets, which they derived from oriental philosophy, and even from the religion of Zoroaster, concerning the eternity of matter, the existence of two principles, and the mysterious hierarchy of the invisible world. As soon as they launched out into that vast abyss, they delivered themselves to the guidance of a disordered imagination; and as the paths of error are various and infinite, the Gnostics were imperceptibly divided into more than fifty particular sects, of whom the most celebrated appear to have been the Basilidians, the Valentinians, the Marcionites, and, in a still later period, the Manichæans.

~ Edward Gibbons, *The Decline and Fall of the Roman Empire*¹

1.1 Introduksjon

Tema for denne avhandlingen er rivalisering mellom religiøse bevegelser i Romerriket. Den tar utgangspunkt i endringene riket gjennomgikk i løpet av 200- og 300-tallet e.Kr.², og ser på religiøs organisasjon i tiden før og etter at en kristen kirke ble erklært statskult under keiser Theodosius. Av de mange bevegelsene som kjempet med kirken om innflytelse vil jeg fokusere på den inntil nylig lite kjente manikeismen. Jeg utforsker hvilke idealer manikeiske misjonærer bygde på, hvordan de organiserte seg, og hvordan den dominerende kristne kirke svarte. Spesielt vil jeg fokusere på askesens betydning for den manikeiske misjon. Det er min tese at manikeismen la stor vekt på askese i misjon og organisering av bevegelsen, og at dette utfordret kristne lederes religiøse autoritet i en formativ periode for den «ortodokse» kirken. De kristne autoritetene svarte med en voldsom polemisk kampanje, en kampanje som ble et viktig ledd i å få kontroll med de fremvoksende asketiske bevegelser.

Rivaliseringen må sees i lys av konkurranse mellom nye former for religiøs organisering, en organisasjonsform manikeismen er et fremtredende eksempel på. Bevegelsen ble grunnlagt av Mani (ca 216-74/76) i det sørlige Mesopotamia rundt år 240. Alt fra begynnelsen av var den offer for forfølgelser fra både sasanidiske og romerske myndigheter: Mani døde selv i et sasanidisk fangehull på midten av 270-tallet. Religionen oppnådde stor utbredelse i Romerriket, men måtte gi etter for press fra kirke og statsapparat på 400- og 500-tallet. I den islamske verden ble manikeerne først fordrevet i løpet av 800- og 900-tallet. Lenge holdt spredningen langs silkeveien liv i Manis lære. Alt på 600-tallet skal manikeiske misjonærer ha nådd Kina, og blant uigurene i Sentral-Asia ble manikeismen antatt som statsreligion på 700-tallet. De siste oppdagede restene av et manikeisk samfunn ligger ved kysten av Østkinahavet. Religionens suksess var hjulpet av at Mani var en dyktig synkretistisk teolog: gjennom et systematisk syntetiserende program la han grunnlaget for en selvstendig verdensreligion.

¹ Gibbons 1994, 458

² Alle årstall heretter er e.Kr. hvis ikke annet spesifiseres.

1.2 Avgrensning, kildemateriale og disposisjon

1.2.1 Avgrensning

Avhandlingens tidshorisont er det som kan kalles tidlig senantikk tid; fra rundt midten av 300-til begynnelsen av 400-tallet. Fra denne perioden stammer mange av det viktigste manikeiske kildematerialet; de store koptiske tekstfunnene fra Narmouthis (dagens Medinet Madi) og fra utgravningen av oasebyen Kellis (dagens Ismant el-Kharab) i Øvre Egypt. Også den gresk-språklige Köln-kodeksen (fra øvre Egypt) og den latinske Tebessa-kodeksen (fra Maghreb) stammer også fra samme tidsrom.³ En annen viktig kilde til manikeismen er vitnesbyrdet til kirkefaderen Augustin. Han var selv aktiv i manikeiske miljøer i Nord-Afrika og i Italia, i perioden fra 373 og til han konverterte til den dominerende kristendommen i år 386-387. Av hensyn til det ufullstendige bildet disse gir er det nødvendig å trekke inn anti-manikeiske polemikere, samt både tidligere og senere tekster fra den manikeiske tradisjonen. De mest innflytelsesrike kristne polemikkene mot manikeismen ble forfattet rundt disse årene, da også mange av kirkens viktigste autoriteter, som den nevnte Augustin, Ambrosius av Milan, Athanasius av Alexandria, Hieronymus fra Stridon, og de såkalte kappadokiske fedre i Levanten og Lilleasia, var aktive i tidsrommet. For å evaluere manikeisk organisasjon komparativt vil jeg trekke inn samtidige egyptiske asketer. Pakomius' bevegelse og Shenoutes Hvite kloster, begge i øvre Egypt, benyttes for å kaste lys over det asketiske landskapet.

Geografisk har jeg valgt å legge vekt på det egyptiske kildemateriale, både i forhold til manikeismen og den dominerende kirken. Bakgrunnen er de store funnene av manikeisk materiale i Egypt fra de siste tiårene som ennå ikke er blitt behandlet i et sosiologisk perspektiv. Målet er å se hva det liturgiske og normative materialet fra Narmouthis og de nyoppdagede dokumentariske tekstene fra Kellis kan fortelle oss om idealer og realiteter i den manikeiske misjon til det romerske samfunn.

1.2.2 Kildene

Den siste tiden er det blitt redigert, oversatt og publisert en rekke primærkilder som lenge har vært vanskelig tilgjengelige. En viktig utgivelse er Iain Gardner & Samuel N.C. Lieu's store utvalg av og utdrag fra tekster samlet i *Manichaean Texts from the Roman Empire*.⁴ De viktigste oversettelsene jeg har benyttet er likevel oversettelsene av det manikeiske materialet fra Egypt. Her har jeg brukt Iain Gardners *The Kephalaia of the Teacher* (1995), Nils Arne Peder-

³ Se kap. 4, samt BeDuhn & Harrison 1997, 38-39

⁴ Gardner & Lieu (red) 2004

sens *Manichaeen Homilies* (2006), samt Allberrys *A Manichean Psalm-Book. Part II.* (1938).⁵ Koptiske tekster fra Kellis er blitt publisert i serien *Kellis Literary Texts* (KLT) og *Coptic Documentary Texts from Kellis* (CDTK).⁶ For norsk oversettelse av manikeiske begreper har jeg dels konsultert oversettelsene i tekstutvalget til Einar Thomassen i utgivelsen *Manikeiske Skrifter*,⁷ dels oversatt begreper selv der dette har vært nødvendig.

Med avhandlingen ønsker jeg å forene innsikter fra to atskilte akademiske felt; studiet av senantikken og studiet av manikeismen. Av sekundærlitteratur har jeg fra det første feltet benyttet nyere fremstillinger av senantikk samfunn og religion, ofte i tradisjonen etter Peter Brown (se under, kap. 1.3). Fra det andre feltet har jeg konsultert en rekke moderne studier av manikeismen, mange av dem i serien «Nag Hammadi and Manichaean Studies» og i utgivelser fra de internasjonale konferanser innen manikeiske studier. Et spesielt viktig arbeid for min analyse har vært Jason D. BeDuhns *The Manichaean Body: In Discipline and Ritual*.⁸

1.2.3 Disposisjon

Kapittel 1 redegjør for avhandlingens tese, bakgrunn og teoretiske tilnærming. I første halvdel av kapittel 2 gir jeg en kort oversikt over den sosiale konteksten for misjonerende bevegelser i Romerriket. Andre halvdel tar for seg begrepet «religiøs autoritet», sammenligner det med andre former for autoritet i senantikken og viser hvordan slik autoritet kunne mobiliseres. I kapittel 3 presenteres Manis religion og dens forutsetninger, og det gis en kort oversikt over bevegelsens lære, hierarki, praksis og utbredelse. I kapittel 4 analyseres kildematerialet fra Egypt; normative kilder fra Narmouthis og hverdagskilder fra Kellis. Formålet er å gi et innenfra-perspektiv på manikeiske autoriteters konstruksjon av sine idealer og selvforståelse, og et utenfra-perspektiv på organiseringens sosiale kontekst. I kapittel 5 presenteres BeDuhns tese om askesens rolle som organisatorisk prinsipp. Deretter ser jeg manikeisk organisasjon, askese og misjon i et komparativt lys, med vekt på rivalisering mellom manikeere og «ortodokse» autoriteter. I kapittel 6 tar jeg for meg Rodney Starks bruk av sosiologiske konsepter på tidlig kristendom, og vurderer nytten av hans tilnærming for manikeismens utbredelse.

⁵ Referert til som henholdsvis *Kephalaia*, *Man.Hom.* og *Man.Salm.*

⁶ Gardner 1997, Gardner, Alcock & Funk 1999, Gardner 2007

⁷ Thomassen 2011

⁸ BeDuhn 2002

1.3 Historiografi

1.3.1 Senantikken som studieobjekt

Antikken er kanskje den flittigst studerte epoken i vestlig historieskriving, men historikeren har ikke hatt periodene for seg selv. Antikken har kapret fantasien til mange av de mest innflytelsesrike tenkere i vestlig teologi, filosofi og idehistorie, fra Renessansen og frem til våre dager. Senantikken har av naturlige grunner vært spesielt viktig for kirkehistorikere. Ofte har det nok likevel vært den tidlige antikken som har vakt mest interesse: Athen og Sparta, romerrepublikken og tidlig romersk keisertid har tradisjonelt fått mye oppmerksomhet. De siste århundrene har til sammenligning vært mindre utforsket. Noen studier er likevel velkjente, ikke minst Edward Gibbons milepæl, *The Decline and Fall of the Roman Empire*.⁹

Bruken av begrepet «senantikk» i historiske studier er et relativt nytt fenomen som vokste ut fra trender i antikkforskningen fra 1960-tallet av. Et verk som gjorde grunnarbeidet for mange senere studier av senantikken var A. H. M. Jones' *The Later Roman Empire*,¹⁰ en av de mest ambisiøse og utførlige studier av perioden. Jones' arbeid bidro til at man fra andre halvdel av 60-tallet gjerne skilte senantikken fra hovedstrømninger innenfor antikkstudiet. Mange historikere bruker riktignok fortsatt begreper som «senromersk tid», i studier av det sene rikets institusjoner og politiske historie, eller «tidlig bysantinsk tid», i arbeid med overgangen fra det romerske til det såkalt bysantinske riket. Begge disse tilnærmingene er fremdeles høyst levende.¹¹ Bruken av begrepet «senantikk» representerte en distinkt skole, gjerne assosiert med historikeren Peter Brown, som i 1971 publiserte boken *The World of Late Antiquity*.¹² Som navnet tilsier anla Brown i denne boken et bredt perspektiv på en periode han kalte «late antiquity», og boken kan sies å ha popularisert begrepet innenfor historiefaget.

Senantikken ble lagt under lupen samtidig som to sentrale vitenskapelige trender begynte å få innpass i historiefaget: den sosiologiske og den språklige vending. Innenfor disse ønsket mange å utfordre rådende tanker om en romersk gullalder (assosiert med Augustus og «de fem gode keiserne») satt i kontrast til de siste århundrenes forfall, og samtidig utvide forskningsfelt geografisk, temporalt og tematisk. Studier har tatt for seg områder fra Sentral-Asia til den iberiske halvøy, fra afrikanske kystområder ved det indiske hav til Skandinavia, i tidsperioder som spenner fra 200 eller 300-tallet, til 600-, 700-, 800-, eller til og med 1000-tallet.¹³ Det er dermed med en viss rett man kan spørre hva det «spesifikt senantikke» skulle være. En av de

⁹ For Gibbons vedvarende betydning se f.eks. Drake 2005, 1-2

¹⁰ Jones 1964

¹¹ Mitchell 2005, 5-9

¹² Brown 1971

¹³ Se Lim 2010, 547-548

mest brukte tidsavgrensningene er, i tråd med Jones, perioden fra Diokletians maktovertakelse og reformer til tiden rundt islams utbredelse. Samtidig er studieobjektet med på å avgrense feltet: historikere som arbeider med senantikken fokuserer gjerne på sosiale og religiøse forhold. Spørsmål vedrørende etniske, kjønnsmessige og religiøse identiteter, kvinner, «barbarer» og asketers rolle, samt interaksjon mellom kirke og statsapparat, har alle vært gjenstand for nye debatter.

1.3.2 Gjenoppdagelsen av manikeismen

Parallelt skjedde det viktige endringer innenfor religionsforskningen. Gjennom funn av tapt tekstmateriale, supplert av nye lesninger av velkjente fortellinger og polemikker, har åpnet et rikt felt for historiske studier av senantikken religioner. Dette har gitt fornyet interesse for bevegelsene historien glemte; blant dem manikeismen. Lenge var manikeismen best kjent som det dualistiske «kjetteriet» teologen og biskopen Augustin forlot til fordel for en karriere i den «katolske» kirke. På slutten av 1500- og utover 1600-tallet dukket manikeisme opp i debatten mellom protestanter og katolikker, noe som medførte mer oppmerksomhet rundt religionen. Det første akademiske arbeidet fant sted på første halvdel av 1700-tallet.¹⁴ Den historistiske tilnærmingen er likevel relativt ny. Steg i retning av en re-evaluering av manikeismen ble tatt på 1800-tallet, blant annet ved oversettelsen av en artikkel om religionen i den muslimske forfatteren Ibn al-Yakub al-Nadims *Kitab al-Fihrist*.¹⁵ På begynnelsen av 1900-tallet fant man for første gang større mengder tekst forfattet av manikeerne selv. Mellom 1902 og 1914 utforsket europeiske og japanske arkeologer huler og ruiner i Turfan og Dunhuang i vest-Kina. Der fant de rester etter manikeiske templer, og et fragmentert tekstkorpus på de iranske språkene partisk, mellompersisk, nypersisk, baktrisk og sogdisk, samt uigur-tyrkisk, kinesisk og det inntil da ukjente tokarisk.¹⁶ I dag utgjør dette de største samlingene av genuint manikeisk materiale. Etter hvert er også flere manikeiske fragmenter blitt identifisert, f.eks. i funnene til russiske (sovjetiske) arkeologer i Sentral-Asia.¹⁷

Mange av datidens historikere, spesielt i Tyskland, så manikeismen som en gnostisk utvekst av persisk, «orientalsk» folkereligion, etter modellen fremmet av blant andre Richard Reitzenstein.¹⁸ I nyere tid har som vi skal se båndene til tidlig kristne strømninger blitt understre-

¹⁴ Isaac de Beausobres verk *Histoire critique de Manichee et du manichéisme*, 1734-1739. Se Stroumsa 2000 for en introduksjon til og et kritisk blikk på de Beausobres' arbeid.

¹⁵ Gardner & Lieu (red) 2004, 25-26

¹⁶ For en mer utførlig gjennomgang av de østlige funnene, se Lieu 1998, 2-12

¹⁷ Sims-Williams 1981

¹⁸ For den tidlige religionsvitenskapens forhold til manikeismen, se King 2003, 80-90

ket, i tråd med briteren F. C. Burkitts tilnærming.¹⁹ Her var tekstmaterialet fra Egypt spesielt viktige. Vestlige akademikere ble rundt 1929 tilbudt koptiske kodekser på markedet i Kairo, funnet i en kiste gravd opp av kameldrivere ved landsbyen Medinet Madi, sørvest i sentral-Egypt. Kodeksene ble kjøpt med til Europa i 1931, og på 1930-tallet begynte materialet å publiseres. Men andre verdenskrig grep som så mange steder ellers inn med skjebnesvangre konsekvenser. Flere Medinet Madi-kodekser befant seg i Berlin og forsvant under det sovjetiske inntoget i byen. Blant disse var den eneste bevarte samlingen av Manis brev.²⁰ Deretter lå mye av det koptiske materialet som var igjen nesten urørt i lange tider. Nye oppdagelser bidro etter hvert til fornyet interesse for manikeismen. Den mystiske fremskaffelsen av en greskspråklig miniatyr-kodeks i Köln ga innsikt i Manis egen bakgrunn. Siden den ble dechiffrert i 1969 har den vært gjenstand for en rekke studier, og overbevist de fleste historikere om at Mani fikk sitt kall i, og formet sin doktrine i polemikk med, syrisk-talende²¹ jødisk-kristne baptister.²² Dermed har zoroastrisk innflytelse havnet i bakgrunnen.

Spesielt fra 1980-tallet og utover har interessen for manikeisme steget. Flere større oversiktsverk er forfattet de siste tiårene, bl.a. ved Samuel N. C. Lieu, hvis *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*²³ fra 1985 fremdeles er det viktigste engelskspråklige oversiktsverket. I 1987 ble den første internasjonale konferansen i manikeiske studier avholdt, og konferansen har fortsatt med å avholde møter hvert fjerde år siden. Til sammen syv konferanser er blitt arrangert så langt. Artikler med arbeid presentert og diskutert under konferansene publiseres i egne volumer, nå huset i serien «Nag Hammadi and Manichaean Studies» (NHMS). Funn av manikeisk tekstmateriale fra utgravninger i oasebyen Kellis som startet i 1986 bidro til å øke interessen. Kellis huset et større samfunn av troende manikeere, og et av deres bibliotek er blitt utforsket.²⁴ Materialet er ennå ikke ferdigstilt og entydige konklusjoner er vanskelig å gi, men tekstene gir et fascinerende innblikk i egyptisk religiøsitet i senantikken.

I løpet av de to siste tiårene er det kommet en stor mengde akademiske arbeider som benytter tekstene fra for å rekonstruere manikeismen. Mye av kildematerialet er da også blitt gjort mer tilgjengelig. Den manikeiske misjon i et romersk rike preget av religiøs konkurranse har vakt interesse også utenfor feltets spesialister, og er blitt viet større plass i moderne fremstillinger

¹⁹ Gardner & Lieu (red) 2004, 26-27

²⁰ For mer om kodeksenes skjebne, se Robinson 1993, 19-62

²¹ «Syrisk» brukes her om den østlige dialekten av arameisk utbredt i Syria og Mesopotamia i senantikken.

²² Gardner & Lieu (red) 2004, 39-41

²³ Ny utgave publisert i 1992. Lieu 1992

²⁴ Gardner & Lieu (red) 2004, 43-45

av Romerrikets historie.²⁵ Men inntil nylig er kun få studier blitt foretatt av den historiske, rituelle og sosiologiske dimensjonen ved religionens utbredelse – for eksempel er det meggetsigende at S.N.C Lieus fremstilling ikke inneholder noen egen seksjon om manikeisk praksis.²⁶

1.4 Metodisk rammeverk

1.4.1 Aktør-struktur

Med denne avhandlingen ønsker jeg å gjøre et systematisk forsøk på å kombinere nye perspektiver på senantikken, nye innsikter fra religionsteori, og ikke minst nytt arkeologisk tekstmateriale, for å gi et bedre bilde av forholdet mellom manikeismen som bevegelse og det romerske samfunn forøvrig. Avhandlingen vil operere på to nivåer. Samtidig som jeg ser på et konkret historisk fenomen, utforskes de teoretiske modellene som legger til rette for hvordan fenomenet kan forstås. Å gi seg i kast med forklaringsmodeller for spredningen av ideologiske bevegelser er å begi seg ut på en strabasjøs ferd. Problemer som forholdet aktør/struktur og struktur/historisk utvikling er uavklarte og kontroversielle stridsspørsmål.²⁷

Religionshistorie var lenge styrt av en tilnærming som kombinerte Diltheys hermeneutikk med Webers idealtper og det som er blitt kritisert for å være en kristen-pietistisk religionsforståelse, uegnet til å belyse det store spekteret av religiøse uttrykk.²⁸ Tidlig teoretikere privilegerte jakten på urmyter som veien til religioners «essens». En innflytelsesrik teori var Mircea Eliades begrep om *homo religiosus*, som Eliade var religion en dimensjon ved menneskets bevissthet.²⁹ Mot hangen til å se det religiøse som en naturgitt tilbøyelighet kom det reaksjoner fra struktur-orienterte teoretikere. Strukturalistene ønsket å flytte perspektivet fra den enkeltes bevissthet til sosiale strukturer som eksisterer forut for og virker gjennom individet. Språk og symbols rolle i konstruksjonen av verdensbilder ble fremhevet ved hjelp av Ferdinand de Saussures lingvistikk. Debatten har rast frem til nyere tid: spenningen mellom menneskenatur og samfunnsstruktur vedvarer.³⁰ Nyere teori har søkt å finne en vei rundt problemet. Jeg vil her ta i bruk to ulike teoretiske apparater, et struktur-orientert og et aktør-orientert, for å belyse konkurransen om bruken av (og diskursen rundt) asketisk praksis. Det er derfor nødvendig med en redegjørelse for det teoretiske rammeverket før jeg kan bevege meg videre.

²⁵ F.eks. Potter 2004, 301-14

²⁶ Lieu 1992, 26-29 og 180-87 utgjør i hovedsak det Lieu har å si om manikeisk praksis.

²⁷ Se Asdal 2008, 14

²⁸ «Religionens essens» gjøres til et «inderlig» forhold mellom Gud og individ. Vásquez 2011, 90-104, 107-10

²⁹ Ibid, 100-3

³⁰ En ny inkarnasjon er spenningen mellom kognitive modeller og «konstruktivistiske». Ibid, 185-208

1.4.2 Struktur-orientert: Retorikk, praksis og religiøs autoritet

Mye av arbeidet med manikeismen har vært preget av en tekstfokusert, religionshistorisk tilnærming, der man har forsøkt å samkjøre de ulike manikeiske mytologiske fremstillingene for å komme til «kjernen» av Manis teologi. En del arbeid har riktignok også gått inn i å rekonstruere manikeiske ritualer.³¹ Slike studier har vært nødvendige, både for å etablere enighet om manikeismens bakgrunn og for å kunne skille «faktiske» manikeerne fra polemiske karikaturer – polemikker som ikke begrenset seg til vestlig kristendom.³² Men de har også hatt en tendens til å ta manikeismen som praksis for gitt, ved å beskrive praksiser og ritualer uten å utforske deres interne logikk eller funksjoner. Hoveddelen av denne avhandlingen (kap. 4 og 5) tar utgangspunkt i den teoretiske vendingen mot praksis, rasjonalene bak og effektene av manikeiske asketiske teknikker.³³ «Religiøse identiteter» spredte seg ikke av seg selv, men ble utformet av religiøse autoriteter og uttrykt gjennom de troendes virksomhet. Målet er å flytte perspektivet fra teologenes abstrakte byggverk til meningen og funksjonen religionen hadde for og gjennom sine utøvere.

Manikeismen besto av et sett med ritualiserte handlinger forvaltet av religiøse spesialister designet for å kultivere en egenartet manikeisk livsstil. Nærmere bestemt var den forankret i den strenge askesen pålagt troens fortrøpper, de utvalgte, i forberedelsene til arbeidet med kosmisk frelse. Manikeisk asketiske praksis hadde det formål å temme kroppens vanlige funksjoner. Jason D. BeDuhn tar i bruk talehandlingsbegrepet til John L. Austin, Quentin Skinner, m.fl, og Michel Foucault teori om disiplin og selv-teknologier, for å analysere manikeisk praksis. BeDuhns tilnærming er «emisk»: han forsøker å komme på innsiden av de troendes egen forståelse av sine ritualer.³⁴ Hans analyse av det rituelle måltidet har gitt et finslipt bilde av manikeernes rituelle liv. Dette har vært en viktig forutsetning for å kunne se nærmere på manikeismens religiøse autoritet og hvordan den virket i det romerske samfunnet.

«Identitet», det vil si selvforståelse og praksis som definerer et fellesskap, er nært knyttet opp til et utvidet begrep om makt.³⁵ Det tradisjonelle maktbegrepet var assosiert med statsapparat

³¹ BeDuhn 2002, 5

³² Lim 2008, 157-67, Stroumsa 1988, 37-38

³³ Se Vásquez 2011, 231

³⁴ I antropologi og andre sosialvitenskaper skilles det mellom «emiske» og «etiske» tilnærminger til studiet av kultur. En emisk tilnærming forsøker å få et innenfra-perspektiv på aktørens forståelse av sin aktivitet, mens en etisk tilnærming innebærer en «oversettelse» av kulturen til mer allmenne analogier. BeDuhn 2002, 14-21

³⁵ «The formation and contestation of identity are fundamentally about *power*, the power to represent.» Miles 1999, 5

og det militære. For å begrunne en flytende maktforståelse kan man vise til Michel Foucault, som har formulert maktbegrepet slik:

Å stille problemet ut fra staten er å fortsette å stille det ut fra suveren og suvereniteten, det vil si ut fra loven. Jeg ønsker ikke å si at staten er uviktig; det jeg ønsker å si, er at maktrelasjoner, og derfor analysen man må foreta av dem, nødvendigvis overskrider grensene for staten. [...] Staten er en overbygning i sitt forhold til en hel rekke maktnettverk som investerer i kroppen, seksualiteten, familien, slektskap, kunnskap, teknologi, og så videre.³⁶

Makt er ikke synonymt med en stat eller gruppes evne til å underlegge seg andre. I stedet må makten analyseres som konstituert i nettverk av ulike styrkeforhold; for Foucault var kropp og seksualitet spesielt viktige områder der styrkeforholdene kom til uttrykk.³⁷ En fruktbar tilnærming til analyse av maktens rolle i forholdet individ-samfunn er blitt utviklet av Pierre Bourdieu.³⁸ Bourdieu har sett makt i sammenheng med ulike former for kapital – økonomisk, kulturell og sosial – som kommer til uttrykk i individers vaner, holdninger og selvforståelse. Disse «trykkes» på individer gjennom samfunnsinstitusjoner og tradisjoner, og former individets *habitus*, «selv» eller «identitet». Struktur/aktør-problemet er ikke derved løst; det er viktig å merke seg at individer ikke bare er passive mottakere, men at de tar aktivt del i prosessen.³⁹ I Foucaults' terminologi kan askese sees som en form for «selv-teknologi»; gjennom individers disiplin av kroppslige begjær skulle de bokstavelig talt få «selv»-kontroll.

Historikeren har tilgang på individenes selvforståelse gjennom de etterlatte restene av samfunns diskursive praksiser. Jason D. BeDuhn har benyttet talehandlingsteori for å vise hvordan manikeiske tekster skapte eller styrket manikeisk identitet.⁴⁰ BeDuhn er påpasselig med å minne om at vi ikke har direkte tilgang på de «egentlige» motivene bak asketenes handlinger. Vi har heller ikke mulighet til direkte å observere effekten av hymnesang, riter eller andre gester; de performative språkhandlingene som uttrykte en manikeisk identitet. Det vi kan finne i tekstene er rasjonalene bak, det vil si verdensbildet til grunn for og formålet med, det kollektive prosjektet; hva manikeismens normsett var ment til å «gjøre». Dette er det mulig å utvinne fordi tekstene er skrevet med utgangspunkt i et bakenforliggende diskursivt system (eller struktur), som de er med på å bygge opp og forsterke.⁴¹

³⁶ Foucault 2009 (1977), 16

³⁷ Noe han også forsøkte utforske i tidlig kristen kontekst, om ikke uten problemer. Se Clark 1988

³⁸ Bourdieus begreper *doxa* og *habitus* er spesielt blitt utforsket og videreutviklet innenfor en senantikk kontekst. Se Iricinschi & Zellentin 2008, 1-15

³⁹ Om Bourdieu vektlegger det strukturelle aspektet. Aakvaag 2008, 166-68

⁴⁰ BeDuhn 2002, 1-24

⁴¹ «These conventions that provide references to the collective projects in which people are engaged can be catalogued, their significance determined, and in this way “explanations” can be provided for the statements and acts in question, that is, emplacement in larger discursive and pragmatic systems.» BeDuhn 2002, 11

Ved hjelp av BeDuhns rekonstruksjon kan man lettere forstå manikeerne på deres egne premisser. Men manikeismen var én bevegelse blant mange. Asketene var ikke løsrevet fra det sosiale; asketisk disiplin var ikke forbeholdt ensomme skikkelser i ørkenen. I senantikken fikk askesen en viktig samfunnsmessig dimensjon; den ble et tegn på «hellighet», eller religiøs autoritet. Med Bourdieus begrepsapparat kan man si at askese ga individer et spesielt habitus, som igjen bragte med seg en form for kulturell (eller «guddommelig») kapital. Askese kunne skjenke status, medierende posisjoner i lokalsamfunnet, og etter hvert politisk innflytelse (se kap. 2.4). En utbredt anerkjennelse av asketisk disiplin som kanal til guddommelig autoritet gjorde at asketer kunne ta på seg rollen som offentlige aktører. Dermed ble kontroll over askesen viktig, noe som ledet til en intens rivalisering med andre religiøse grupperinger. I løpet av senantikken vokste det frem en ny form for bevegelse basert på religiøse tekster og religiøs autoritet, skilt ut fra de tradisjonelle institusjonene. De nye bevegelsene hevdet å være de sanne forvaltere av «tradisjonen» nødvendig for å lede guddommelige liv.⁴² Denne avhandlingen ser på hvordan ulike asketiske lærere, klostre og kirker organiserte seg for å konkurrere om kontroll over tradisjon, og dermed over religiøs autoritet.

En form for diskursiv makt som ble benyttet i rivaliseringen mellom institusjoner og bevegelser finner vi i senantikken konstruksjon av «kjettere» eller «heretikere».⁴³ Begrepet heresi (gr. *hairesis*) er avledet av et gresk verb for «å velge». Lenge var det et nøytralt begrep benyttet om filosofiske retninger, medisinske skoler og andre fellesskap.⁴⁴ Gradvis ble det, ved hjelp av kirkefedre som Irenaeus og Tertullianus, begrenset til å denotere avvikere fra rettroende. Alain le Boulluec har argumentert for at allerede Justinus martyren (ca 100-165) etablerte kategorien heresi. Justin sporet avvikende bevegelser tilbake til gresk filosofi, og viste til Bibelens advarsler mot falske profeter.⁴⁵ De første kristne teologer og autoriteter arbeidet altså iherdig med å markere seg ovenfor andre og i deres øyne avvikende autoriteter. Ved hjelp av læren om kjetterske praksiser og dogmer søkte de å trekke opp klare grenser for akseptert oppførsel blant sine tilhengere. Kirkens fortellinger om kjettere er komplekse tekster som sjeldent kan leses som enkle beskrivelser av reelle hendelser og motiver.⁴⁶ De reflekterer likevel alltid underliggende programmer eller bekymringer hos autoritetene de beskriver, aktørene som forfattet dem, og/eller tilhengerne som redigerte og videreførte dem. Ved å utvikle en lære om vrangtro og kjettere, en heresiologi, ønsket religiøse autoriteter å fremme

⁴² Gavin Flood gir en detaljert beskrivelse av tradisjon og asketisk disiplin. Flood 2004, 1-27, spesielt 7-8

⁴³ Innenfor antikk-forskningen har man tatt opp spørsmål om ulike former for identitet, innenfor temaer som kjønn, religion og etnisitet. Eks. Millar 1994, 225-35. Se ellers Miles 1999

⁴⁴ Ennå på 400-tallet finner man rester av denne ordbruken blant romerske lovgivere. Humphress 2008, 141-42

⁴⁵ Le Boulluec er blitt kritisert for sitt fokus på «ideer» i motsetning til praksis, og andre har sett kimen til en slik bruk i gresk-romersk filosofi eller også på jødiske modeller. Iricinschi & Zellentin 2008, 7-9

⁴⁶ Se f.eks. Camerons beskrivelse av retoriske virkemidler i Epiphanius. Cameron 2003, 475-76

sin religionsforståelse (og sin identitet) som den eneste sanne, gjennom å undergrave andre bevegelsers legitimitet. Som jeg vil vise ble manikeere en viktig brikke for kirkens heresiologer i kampen om askese.

1.4.3 Aktør-orientert: Stark & Bainbridges kirke-kult

Parallelt med den diskursorienterte tilnærmingen har historikere også forsøkt mer «etiske» (i sosiologisk forstand) tilnærminger for å få grep om senantikkenes religiøse endringer. På 1950-tallet ble det diskutert hvorvidt kjetterske bevegelser kunne forklares som uttrykk for «nasjonalisme».⁴⁷ Det er en vanlig tanke at religiøse bevegelser har utgangspunkt i spesielle sosiale grupper, og at deres vekst eller fall er forbundet med rask sosial endring.⁴⁸ H.A. Green har forsøkt å påvise en slik dynamikk i «gnostisismen», ved å lokalisere dens fremvekst i egyptisk-jødiske miljøer og deres svar på politisk marginalisering, kombinert med endringer i produksjonsforholdene fra ptolemeisk til romersk tid.⁴⁹ Mange av antakelsene som ligger til grunn for hans studie er blitt grundig kritisert i ettertid. Det er vanskelig å si noe entydig om produksjonsforhold i perioden og gnostisismens opphav er usikkert; selv tanken om en enhetlig gnostisisme har man i nyere tid gått bort ifra.⁵⁰

Mange historikere har derfor søkt å finne mer finjusterte analytiske redskaper, og hentet inspirasjon fra spillteoretiske tilnærminger. Der teoretikere som Foucault og Bourdieu svært forenklet kan sies å være opptatte av konstruksjon og effekt av normsett, er spillteoretikere opptatte av rasjonalitet i betydningen nyttemaksimering.⁵¹ I boken *The Future of Religion*⁵² skisserte Rodney Stark og William Bainbridge en teori om religioners vekst og fall, og Stark har selv forsøkt å analysere veksten til tidlig kristendom i lys av teorien.⁵³ Stark ser her på de ulike «komparative fortrinnene» kristendommen hadde fremfor sine hedenske konkurrenter i antikkens bymiljøer. Også historikere har tatt i bruk Stark & Bainbridge modeller på tidlige kristne og gnostiske bevegelser.⁵⁴ Teoriene har gitt noen fruktbare resultater. Blant disse skal Starks arbeid med nettverksanalyse ha gitt et mer solid grunnlag for å forstå kristendommens vekst frem til Konstantin.⁵⁵ Slike sosiologiske proposisjoner kunne altså tenkes å benyttes for

⁴⁷ Et spørsmål A.H.M. Jones besvarte med negativt fortegn i tilfellet med donatistene. Jones 1959

⁴⁸ Eks. Cohns' verk *Pursuit of the Millennium*, om tiggerbevegelser i europeisk middelalder. Cohn 1993, 53-60

⁴⁹ Green 1985, 261-65

⁵⁰ Williams 1996, 199 og 229-34, samt King 2003

⁵¹ Et skille som dels kan spores tilbake til Aristoteles' distinksjon mellom *praxis* og *poiesia*. Aakvaag 2008, 97

⁵² Stark & Bainbridge 1985

⁵³ Stark 1996; for en kritisk gjennomgang av Starks håndtering av utviklingen, se Vaage 2006

⁵⁴ Eks. Scott 1995, Williams 1996, 107-13 og Logan 1999

⁵⁵ Se Hopkins 1998, Drake 2005, og Wilsons (2006, 53) vurdering: «Some aspects of Stark's argument are questioned in this book ... but Stark's general notion of growth through networking remains largely unscathed.»

å analysere også den manikeiske bevegelsen. Ved å se manikeismen i lys av deres modell vil jeg i kapittel 6 vurdere hvordan den kan supplere vår forståelse av manikeismens utbredelse.

1.5 Begrepsavklaringer

1.5.1 Eliter

I avhandlingen benyttes gjennomgående ordet eliter for å betegne de toneangivende lag av befolkningen. Dette var naturligvis ikke en enhetlig gruppe, som diskusjonen i neste kapittel vil vise, men andre begreper, som godseiere, aristokrati eller overklasse, blir for snevre i forhold til gruppen jeg vil ta for meg her. Det er viktig å kunne separere de forskjellige funksjonene de utfylte på det analytiske planet, og det er fremdeles mulig her å skille mellom økonomiske eliter (godseiere av forskjellig størrelse, vellykkede handelsfolk), intellektuelle eliter (filosof, teologer, retorer), politiske eliter (sivile byråder, offiserer, keiserbyråkrater) og religiøse eliter (biskoper, helligmenn). I praksis var disse likevel ofte overlappende, og det er i denne bredere forstand jeg benytter begrepet, når ikke annet er spesifisert.

1.5.2 Helligmannen

Helligmannen (engelsk: «holy man») er en skikkelse som kan være vanskelig å avgrense. Han er beslektet med Max Webers begrep om «karismatiker». Kanskje kunne «helgen» vært et bedre norsk begrep, men det gir assosiasjoner til den senere katolske kirke som jeg vil unngå her. I forhold til manikeismen er ikke helligmannen helt treffende; både kvinner og menn ble manikeiske «utvalgte», og tittelen var mer offisiell enn helligmann-begrepet vanligvis impliserer. Helligmannen er likevel nyttig i et komparativt perspektiv og svært innarbeidet i litteraturen. Helligmannen omfattet ikke bare asketer, men alle individer som hevdet å motta en spesiell form for autoritet fra en guddommelig kilde, enten på bakgrunn av hemmelig kunnskap, en guddommelig gave, eller asketisk disiplin, og gjorde krav på religiøs autoritet.

1.5.3 Ortodoksi, katolisisme og kristendom

Gjennom denne avhandlingen vil begrepet «kirkeautoriteter» bli benyttet i forbindelse med de kristne biskopene i det sentrale kirkehierarkiet. «Den katolske kirke» slik vi kjenner den i dag fantes ennå ikke, og «ortodoksi» var noe som først ble etablert i løpet av denne perioden. Med kirkeautoriteter denoterer jeg den dominerende fraksjonen i senantikk kristendom, autoritetene som både i øst og vest i ettertid ble regnet som «kirkefedre». Den inkluderer blant andre kretsen rundt biskop Ambrosius i Milano, biskop Athanasius i Egypt, biskopene av Roma, og andre allierte. Tross et tidvis turbulent forhold til statsmakten ble disse stående igjen som grunnleggerne av de senere kirkenene hvis ideologi kom til å dominere i det bysan-

tinske riket og i middelalder-Europa. På 300-tallet arbeidet fremdeles disse skikkelsene iherdig med å etablere og forsvare sin posisjon, i konflikt med en rekke andre grupperinger. Begrepet «kristendom» vil tidvis også benyttes, men da i en utvidet forstand. Begrepet inkluderer både vanlige lekfolk uten noen spesiell teologisk tilhørighet og høyst bevisste teologiske fraksjoner av ikke-ortodoks art, fra «gnostiske» bevegelser som avviste Det gamle testaments autoritet til «jødisk-kristne» som stilte spørsmål ved graden av Jesu guddommelighet og/eller holdt fast ved større deler av den jødiske arven enn kirkeautoritetene ønsket.

1.5.4 Manikeisme

Denne avhandlingen vil gjennomgående benytte begrepet manikeisme, og sette «manikeisme» og «manikeere» i opposisjon til «kristendom» og «kristne». Kristendom var ikke en enkel kategori, som kan ses av mangfoldet antydning over. Heller ikke manikeismens status i forhold til kristendommen er problemfri. Innflytelsesrike stemmer innenfor studiet av manikeismen har hevdet at den ikke bør regnes som en separat religion, og at den hører inn under kristendomsparaplyen. Spørsmålet berører i hvor stor grad manikeismen anså seg selv som differensiert fra de kristne hovedstrømningene, hvordan den presenterte seg selv for samfunnet rundt, og hvordan og hvorfor kristne autoriteter brukte mye energi på å angripe manikeere. Jeg tror det er gode grunner til å separere «manikeisme» fra «kristendom» på det begrepsmessige planet, og det vil bli argumentert for denne distinksjonen avslutningsvis i kapittel 4. En del av årsaken er nettopp at «religion» i moderne forstand har sitt opphav i bevegelsene fra denne perioden, og at selve prosessen som brukes for å skille ulike «religioner» fra hverandre var et produkt av senantikkenes iherdige arbeid med identitetskonstruksjon, både fra manikeisk og kristent hold.

Som norsk oversettelse av de to manikeiske gradene bruker jeg gjennomgående «hørere» og «utvalgt». Sistnevnte er en ganske enkel oversettelse av det utbredte latinske (og engelske) begrepet *electi*, selv om manikeiske helligmenn like ofte brukte andre begreper som «de rettferdige». «Hører» (fra lat. *auditores*) kan virke noe unaturlig på norsk, men er etter min mening et bedre egnet begrep enn f.eks. «tilhører» eller «lytter». Den manikeiske høreren var ikke en passiv og løst tilknyttet assosiert medlem (eller «tilhører»), men ideelt sett en aktiv og engasjert kultus-deltaker, en *hører*.

KAPITTEL 2: SENANTIKK AUTORITET

Dette kapitlet vil gi en kort skisse av endringer i de politiske strukturer og sosiale forhold i Romerriket i perioden etter tidlig keisertid, i Midtøsten⁵⁶ og Egypt, de viktigste av manikeismens tidlige sentre. Deretter vil jeg redegjøre for begrepet religiøs autoritet, og se på ulike former for autoritet, både de tradisjonelle gresk-romerske og endringene utover senantikken. Formålet er å vise at svekkelsen av den tradisjonelle romerske eliten løp parallelt med at religiøse bevegelsers krav om en høyere autoritet fikk utstrakt gehør – og dermed en del av grunnen til at rivaliseringen mellom ulike bevegelser kunne bli så intens som den ble.

2.1 Rikets struktur

2.1.1 Ustabilitet og fornyelse

Det var lenge vanlig å tenke seg at bystatene hadde sin gullalder da Athen var på høyden, og at Alexanders erobringer representerte en svekkelse av bystatskulturen. Tapet av autonomi og demokrati til makedonsk overherredømme skulle ha medført tap av verdighet samt forvitring av institusjoner, borgerånd og tradisjonell religion. Utviklingen ble sementert av Romerrikets transformasjon fra republikk til keiserrike. Innenfor denne forklaringsmodellen så man for seg at kristendommen enkelt bredte om seg i et dekadent keiserrike. Slike teorier står ikke lenger høyt i hevd.⁵⁷ Likevel er det rom for å hevde at bystatene møtte utfordringer i de første århundrene e.Kr. De mest omfattende kom på 200-tallet. I denne perioden inntraff en rekke destabiliserende borgerkriger og epidemier med vidtrekkende konsekvenser for romersk samfunnsliv de neste århundrene, blant annet uttrykt i omstruktureringene av rikets administrasjon ved keiser Diokletian. 200-tallet er riktignok ikke det eneste århundret med store omveltninger, men noen elementer skiller seg ut. Sterk nedgang i antallet inskripsjoner, mynter og private bygg (spesielt i vest) og krympende byområder i århundrets siste kvartal viser at 200-tallet demonstrerer visse mutasjoner i det urbane landskapet.⁵⁸ Lenge ble det antatt at dette tydet på en forvitring av byenes sekulære institusjoner og templer, og en varig befolkningsreduksjon. Dette skulle igjen peke frem mot det vestlige rikets kollaps, og det østlige rikets vikende front mot persiske og arabiske invasjoner. I dag er mange historikere mer forsiktige når det gjelder utviklingen. I Egypt har man for eksempel ikke funnet indikasjoner på massive endringer i landeierskap, noe man tidligere tok for gitt.⁵⁹ Byene kom seg mange steder raskere enn antatt; i Nord-Afrika og i de østlige delene av riket fortsatte de å vokse, med noe endrede

⁵⁶ Hovedsakelig prefekturatet Oriens, som dekket dagens Syria, Libanon, Israel, Palestina, Jordan og nord-Irak

⁵⁷ Harland 2006, 22-49

⁵⁸ Liebeschuetz 2001, 31-32

⁵⁹ Bagnall 1993, 149

byggemønstre. Noen steder nådde de også nye høyder utover 300-tallet og på første halvdel av 400-tallet.⁶⁰ Mange steder videreførtes altså utviklingen fra tidlig keisertid. Men at påstander om forfall og diskontinuitet var overdrevne betyr ikke at det ikke fant sted dyptgripende endringer i elitenes rolle i den politiske og ikke minst religiøse sfæren.

2.1.2 Administrasjon og urbanisering

Det klassiske bildet av gresk-romersk kultur er nært forbundet med den greske bystaten, selv om det i den østlige delen av Romerriket hadde eksistert byer og rike urbane tradisjoner fra lenge før Alexander inntok regionen. I Lilleasia hadde greske bystater lenge vært viktige. Med selevkidene og ptolemeikerne startet helleniseringen av Egypt og Midtøsten for alvor. Greske kolonier (særlig av veteraner) sprang opp mange steder i området, og gamle bystater som Sidon og Tyros avsatte sine monarker og organiserte seg etter hellenistisk modell.⁶¹ Byene var Romerrikets viktigste byggeblokker. Rikets provinser var inndelt i *civitates* (gr. *poleis*), større eller mindre landområder underlagt administrative byer. Størrelsen på områdene tildelt de ulike byene varierte naturligvis mye. Bystatus var en juridisk betegnelse, forbundet med prestisje og administrative privilegier, om byene ofte i praksis også var sitt områdes største. Byråd utpekte medlemmer til embeter med ansvar for det som var igjen av byenes selvråderett; offentlige tjenester som kloakk, badeanlegg og vedlikehold av offentlige bygg, presteskap og offentlig religion, leker og underholdning, samt lov og orden. De ledende byrådsmedlemmene var gjerne hentet fra lokalsamfunnets mest fremtredende borgere.⁶²

Urbaniseringsprosessen kunne være ujevn. I deler av Oriens var områdene relativt små der det var forholdsvis tett med byer, eksempelvis i Syria rundt Orontes-dalen, i Judaea og Palestina, Fønikia og deler av Mesopotamia. Urbanisering bragte ofte også med seg gresk kultur, først med selevkidene. I Judaea ble helleniseringen intensivert av Herodes Antipas.⁶³ Romersk herredømme utvidet seg mer gradvis i Mesopotamia. Der er det foreløpig gjort lite utgravningsarbeid, men etter det man kjenner var gresk fremdeles det administrative språket, tross århundrer med partisk styre.⁶⁴ Egypt hadde fra gammelt av vært delt i 42 *nomer*, en enhet romerne for det meste beholdt. Områdene langs Nilen og i Nil-deltaet var store befolkningsentra, med Alexandria, rikets nest-største by, som midtpunkt. Her fikk hellenistiske

⁶⁰ Se Liebeschuetz 2001 for en vurdering av en stor mengde arkeologisk data fra hele riket. En mindre oversikt er også å finne hos Ward-Perkins 1998, 403-6

⁶¹ Noen steder kan det ha eksistert rådgivende organer og borgerrettigheter fra gammelt av. Jones 1971, 234-39

⁶² Jones 1964 vol II, 722-31

⁶³ Jones 1971, 274-75

⁶⁴ Den best kjente byen er Dura-Europos, kun romersk i underkant av ett århundre før den ble lagt øde. Syrisk-arameisk kultur i romersk (og persisk) Mesopotamia er dårlig kildebelagt. Dette kommer vi inn på senere, i forhold til manikeisme og syrisk kristendom. Millar 1994, 445-52, 489-523, Shepardson 209, 455-66

byråd først en administrativ rolle fra tidlig 200-tall, om gresk språk og kultur lenge hadde vært viktig.⁶⁵ I ørkenområdene i Arabia og Mesopotamia var det naturlig nok mindre tett mellom bebyggelsen, og hellenistisk kultur mindre utbredt.⁶⁶ Det er uklart i hvor stor grad byrådet hadde noen større rolle som *polis*-institusjon i fjerntliggende områder som de arabiske områdene overtatt fra kongedømmet Nabatea.⁶⁷

2.1.3 Byråd og byråkrater

Det overveldende flertallet i rikets øverste lag var godseiere som tilhørte kategorien *curiales*, da det var herfra man hentet medlemmer til byrådet (gr. *curia*). Det viktigste motivet for at disse skulle oppmuntres til å delta i administrasjon og finansiering av byens velferd – ved siden av muligheten for å utnytte sin stilling og skumme av toppen – var prestisjen slike verv bar med seg. *Filotimia*, jakt etter ære og respekt fra sine medborgere, var en av de største dydene de tradisjonelle aristokrater i den greske bystaten kunne utvise. Respekt vant man gjennom å utøve storsinn (gr. *euergesia*) mot byen, i form av veldedighet og finansiering av leker, offerseremonier og/eller offentlige bygg. Å påta seg embeter ga gode muligheter for slik aktivitet. Konkurransen om anerkjennelse og prestisje gjennom å besitte curia-embeter var dermed en del av det tradisjonelle verdigrunnlaget til elitene og rettferdiggjorde deres plass i hierarkiet. Samtidig ble det systematisk og uformelt opprettet gjensidige bånd av gaver og tjenester mellom elitene og deres støttespillere i andre lag av befolkningen (de velkjente patron/klient-forholdene). Slik skulle elitene sikre harmoni blant borgerne i lokalsamfunnet. De mest fattige lag av fremmede og utstøtte var da også unntatt dette fellesskapet.⁶⁸

En viktig utvikling i senantikken som har vært omdiskutert blant historikere er skiftet i maktforholdet mellom byenes *curiales* og keiserens embetsmenn. Turbulensen fra 200-tallet hadde gitt opphav til en stat som krevde stadig større ressurser for å bevare sitt vidstrakte territorium. Keiseren økte skattebyrden for å opprettholde et sterkt voksende militærvesen – en skattebyrde som gjerne ble forsøkt skjøvet nedover i systemet gjennom skatteunndragelse på toppen.⁶⁹ Fra slutten av 200-tallet fikk byene styrt av keiserlig utpekte guvernører tittelen *métropolis*; og de hellenistiske byrådene tapte i løpet av 300- og 400-tallet gradvis mer terreng – og til slutt, utover 400-tallet, siste rest av politisk relevans. Historikere som A. H. M. Jones har pekt på en tendens til at lokale eliter på 300-tallet utviste større motvilje mot å investere i

⁶⁵ Gresk var det dominerende skriftspråket, til fremveksten av koptisk. Bagnall 1993, 55, for gresk dominans og språksituasjonen i bygd og by fra demotisk til koptisk, se 230-60. For et noe oppdatert bilde: Choat 2009, 342-56

⁶⁶ Jones 1971, 215-348, Ward-Perkins 1998, 371-73

⁶⁷ Ervervet på begynnelsen av 100-tallet. For gresk kultur i Arabia, se Millar 1994, 414-28, spesielt 425-28

⁶⁸ Brown 1992, 7-33

⁶⁹ Kelly 1998, 150-7, 162-75

offentlige bygg og leker enn tidligere, og, kanskje enda mer problematisk, en vegring for å påta seg embeter i curia-administrasjonen. Blant annet kan man spore en flukt fra curia-embetet til geistlige eller asketiske sysler, muliggjort av privilegiene keiser Konstantin I skjenket kirken: gjennom religiøse verv kunne man unnsnippe curiaen. Konstantins privilegier ble da også opphevet i 368.⁷⁰ Samtidig var den keiserlige administrasjon fremdeles liten, om voksende. Slik oppsto det mange steder et maktvakuum i lokaladministrasjon. Curia-elitens legitimitet, bygd på deres evne og vilje til å vinne ære gjennom å ta ansvar for offentlige tjenester og å utøve *euergesia*, var i ferd med å svekkes. Den ekspanderende sentralmakten intensiverte samtidig integrasjonen av elitene i et keiserriksomspennende nettverk, gjennom utvidelse av senat og senatortittel.⁷¹ Senatortittelen hadde mistet det meste av sin politiske betydning, men ble likevel beholdt som statusmarkør i det keiserlige rangshierarkiet. Med flytting av hovedstaden til Konstantinopel ble det opprettet et nytt senat løst fra den gamle romerske senatseliten. Keiserne Valentinus og Valens differensierte senatortittelen i tre nivåer med ulik prestisje.⁷² Med en sterkere sentralisering og et svakere senat ble tjeneste i keiserens administrasjon en gyllen karrierevei, også for individer utenfor den tradisjonelle eliten. Dette kan ha gitt noe større sosial mobilitet. Men primært førte det til et større skille mellom en byråkratisk, politisk elite som satt med *de facto* politisk makt, og en (forholdsvis) avmektig, landeiende curia-elite.⁷³

2.1.4 Bystat og religion

Gresk, polyteistisk religion var forankret i *polis*-kollektivets institusjoner, som var den viktigste arenaen for fellesskapets religiøse praksis. Blant institusjonene var naturligvis tempelet med sitt presteskap dominerende. Prestene ble som regel utpekt av byrådene og tjenestegjorde på lik linje med innehavere av andre offentlige verv, selv om embetet som yppersteprest var blant de mest profilerte.⁷⁴ De var ansvarlige for å organisere bystatens festivaler og ritualer og se til at gudene mottok den respekt de fortjente for å sikre samfunnets velstand. Med embetet fulgte ikke politisk ansvar utover disse kultiske oppgavene. Prestene trengte heller ikke i utgangspunktet ha noen spesiell personlig kontakt med det guddommelige. Dette demonstrerer i hvilken grad religiøs autoritet i den tradisjonelle kultusen var bundet sammen med politisk autoritet.⁷⁵ Det var likevel ikke den eneste formen. I tillegg til de bysentrerte presteskapene

⁷⁰ Jones 1964 vol II, 757-66, for utviklingen i Egypt, Bagnall 1993, 59-62

⁷¹ Heather 1998, 188-91, 209-10

⁷² *Illustres, spectabilis og clarissimi*. Heather 1998, 190

⁷³ Marcone 1998, 338-69, og Ward-Perkins 1998, 382-88

⁷⁴ Det fantes riktig nok også noen kulturer med andre former for organisering; for eksempel ble vervet *hierophantes* i Eleusis-kulten besatt av medlemmer fra eumolpid-familien. Burkert 1985, 96

⁷⁵ Pragmatisk autoritet i Rapps forståelse (se 2.2). Dette bildet krever noe forklaring. Kanskje kan man si at politisk eller pragmatisk autoritet (ideelt sett) allerede i utgangspunktet var et tegn på guddommelig velvilje, og

fantes det orakler som ved å bli besatt av guder fikk spesiell tilgang på guddommelig innsikt. De store oraklene var som regel også institusjonaliserte, upersonlige verv. Et annet viktig fenomen er spredningen av såkalte mysteriekulter, som tilbød et spesielt intimt forhold til det guddommelige.⁷⁶ Disse ble stadig mer fremtredende i løpet av hellenistisk tid, og er blitt trukket frem som viktige forløpere til kristendommen. Men mysterier som Eleusis-kulten i Attika var fremdeles tett knyttet til sine regionale roller, og selv ikke tilhengere av mer internasjonale kulter (som de dedikert til Isis eller Mithra) forsto seg som stående utenfor det polyteistiske religionssystemet.⁷⁷ Mysteriene var ikke ekskluderende bevegelser i opposisjon til statsreligion, men heller, slik Walter Burkert har formulert det, supplementet innenfor polyteistisk praksis.⁷⁸ En siste gruppe vi vil nevne her er mer marginale skikkelser, som sannsiger, profeter og omvandrende mystikere. Platon nevner i *Staten* prester som reiser rundt med skrifter av Museos og Orfeus og tilbyr lettlurte mennesker innvielser i mysterier, i et sterkt nedsettende ordelag.⁷⁹ Jesus kan sies å ha tilhørt denne kategorien omreisende skikkelser. Her ser man konturene av religiøse aktører utenfor og til dels med et ublidt forhold til etablerte institusjoner, selv om de lenge ikke utgjorde noen opposisjon til eller trussel mot templene.

De første århundrene etter Augustus bragte med seg klare endringer for tradisjonelle religiøse institusjoner. I Midtøsten endret de romersk-jødiske og senere persisk-romerske krigene befolkningssammensetningen (se kap. 3.1). Med ødeleggelsen av Tempelet i Jerusalem forholdt ikke jødene seg lenger til en sentralisert autoritet på samme vis som før. Et nytt jødisk patriarkat vokste gradvis frem på 200- og 300-tallet, men religionen ble nå hovedsakelig forvaltet av «desentraliserte» religiøse autoriteter; rabbinere.⁸⁰ I Egypt fikk 200-tallets politiske endringer også konsekvenser for det religiøse livet. De romerske keiserne ser ut til å ha hatt liten sans for egyptisk religion – i hvert fall brukte de ikke stort av ressurser på å vedlikeholde templer og kultsteder etter Augustus. Dermed forfalt den eldgamle egyptiske tempelkulten. Arkeologiske data og papyrustekster indikerer at mange templer ble plukket fra hverandre eller brukt til andre formål på 200- og 300-tallet.⁸¹ I tillegg til disse ulike utfordringene for tradisjonelle religiøse eliter dukket det altså opp nye konkurrenter. Før jeg tar for meg utviklingen av religiøs autoritet vil jeg se på tradisjonelle autoritetsformer i gresk-romersk samfunn som ikke var forankrede i rikdom, genealogi eller militærmakt.

dermed ikke nødvendig å rettferdiggjøre mer inngående ved f.eks. å appellere til askese.

⁷⁶ Burkert 1985, 276-304

⁷⁷ Men de er også en utvikling i retning det som kanskje kan kalles «kosmisk» religion – se konkluderende bemerkninger til dette kapittelet.

⁷⁸ Burkert 1987, 114

⁷⁹ Platon, *Staten*, 364c-d. Burkert 1987, 31

⁸⁰ Samaritanerne opplevde en lignende krise. Millar 1994, 368-69, 377-84

⁸¹ Bagnall 1993, 261-68. For kristne ødeleggelser av egyptiske kultgjenstander: Frankfurter 2008, 135-55

2.2 Autoritet

2.2.1 Paideia-autoritet

Den tradisjonelle curia-eliten hadde lite til overs for «oppkomlinger».⁸² Selv om deres politiske status var blitt svekket, gjensto fremdeles et viktig våpen for sosial eksklusjon; *paideia*, den klassiske greske dannelsen. Byen var ikke bare politisk sentrum og økonomisk knutepunkt; den var også dannelsens domene. Dannelsen besto av rigid språklig trening (gr. *askesis*), en *grammaticus* underviste overklassens barn både i lesing, skriving, korrekt språk og elitenes idealer ved hjelp av «kanoniserte» poeters verker. I de gresktalende delene av riket var attisk-gresk dannelsens språk. Anbefalt av en grammatiker kunne man ta steget videre og gå i lære hos en retor, et av de suverent mest prestisjefylte yrkene i senantikken. Kun en liten minoritet tok viderekomne eller mer praktiske utdanningsgrener: legeyrke, jus, eller filosofi – et felt som heller var dominert av abstrakt, begrepsorientert nyplatonisme enn av den i hvert fall til dels empiriske tradisjonen fra Aristoteles.⁸³ Den «allmenne» dannelsen ga ikke bare språklig kompetanse men skulle også innprente etiske læresetninger, og gi eleven den aristokratiske holdning som sømmet seg for en som skulle inn i det gode selskap. Tidvis fikk dannelsen et religiøst skjær over seg, som når den beskrives som en innvielse, der resultatet skulle være et individ like høyt hevet over de udannede befolkningslag som mennesket selv var over feet.⁸⁴ Dannelsens funksjon kan ha blitt forsterket av den svake stilling utdannelse hadde i befolkningen forøvrig. Lese- og skriveferdigheter blant vanlige romere hadde etter all sannsynlighet alltid vært små, selv om J.C. Clarke nylig har stilt spørsmål ved de mest pessimistiske beregningene.⁸⁵ Kanskje kan økte sosiale forskjeller i senantikken ha forsterket skillet, men teorier om at en nedgang i leseferdigheter skal ha tiltatt fra 200-tallet av og fortsatt gjennom hele senantikken har vært vanskelige å verifisere, og det er tvilsomt om det utgjorde noen stor forskjell fra tidligere på 300-tallet.⁸⁶

I prinsippet var det ingen barriere for at andre skulle tilegne seg *paideia*, og dannelsen var ikke helt lukket for de utenfor den tradisjonelle eliten. Elevmassen til grammatikerne kan desuten ha endret seg noe. Frafall av barn fra curia-klassen ble gjort opp for ved en viss rekruttering av barn av keiserens byråkrat-klasse, som utgjorde en større del av klientellet utover

⁸² Se eks. Libanius' holdning til de gradvis mer innflytelsesrike stenografer (*notarii*). Kaster 1988, 47-48

⁸³ Cameron 1998, 679-82

⁸⁴ Kaster 1988, 15-19, 201-4

⁸⁵ Ved å se på graffiti i utvalgte italienske byer. Clarke 2003, 271

⁸⁶ Harris tror lese- og skrivekyndighet i greske byer nådde sitt høydepunkt i tidlig keisertid, men kan ikke finne tegn til radikal nedgang på 300-tallet. Harris 1989, 317-18

300-tallet.⁸⁷ Augustins retor-karriere demonstrerer hvordan en person fra provinsielle (men langt ifra fattige) kår kunne komme seg opp og frem gjennom foreldrenes anstrengelser, egen dyktighet, nettverk og hell. I alle tilfeller var det de med tid og ressurser som dominerte; dannelsen kostet. Heller ikke kristendommens inntog, med sin vekt på Bibelen og boklig kunnskap, medførte iver for allmenn utdanning.⁸⁸

Etter dagens standarder kan utdannelsen virke arkaisk og snever. Historikere har da også gjerne behandlet senantikke dannelsespretensjoner med en viss overbærenhet. Det er blitt hevdet at den sivile eliten i senantikken levde i en boble der de fortsatte å dyrke for lengst avdøde republikanske idealer og stivnede språkformer, uten kontakt med utviklingen utenfor klasserommet.⁸⁹ I nyere tid har man begynt å gå dannelsens rolle i elitesenes autoritetsutøvelse nærmere etter i sømmene. Peter Brown har sett på hvordan *paideia* kunne fungere som et alternativt politisk redskap for en elite hvis innflytelse var svekket. Om de republikanske institusjonene mistet betydning kunne sivile eliter fremdeles appellere til de tradisjonelle aristokratiske idealer forbundet med dannelsen i møtet med et sentralisert keiserlig byråkrati. *Paideia*, spesielt retorikk, gjorde at talsmenn for denne eliten fremsto med tyngde i offentligheten. Den bevisste arkaiseringen ga et felles språk de benyttet for å markere seg ovenfor statsmakten, hvis øverste representanter gjerne hadde vært gjennom det samme systemet.⁹⁰ *Paideia* innebar personlig kultiverte holdninger og normer (et «høykulturelt habitus») som ga autoritet på siden av politisk eller økonomisk innflytelse, selv om disse i overveldende grad overlappet. Et lignende begrep om dannelsen fortsatte å spille en viktig rolle også blant de dominerende religiøse autoriteter i det senere kristne riket.⁹¹

2.2.2 Filosofisk autoritet

Den gresk-romerske filosofen inntok en spesiell posisjon i gresk-romersk samfunn. Filosofen var i nærkontakt med eliten, i kontrast til omvandrende mysterieprester, og førte en «motkulturell» livsstil (det filosofiske *bios*), i kontrast til tempelpresten og dannelseseliten. Filosofens brodd mot uregulert fråtsing og (for ekstravagant) rikdom ga dem en spesiell plass i offentligheten. Sofistenes blanding av undervisning og retoriske oppvisninger er et tidlig eksempel. Kynikere i tradisjonen etter Zenon av Kitium var beryktede for sin primitive livsstil og fitalenhet i møte med politiske autoriteter (gr. *parrhesia*). Stoikere og pytagoreere var kjent for å følge selvdisciplinerte og regulerte liv rettferdiggjort ved hjelp av særegne, filoso-

⁸⁷ Kaster 1988, 21-31

⁸⁸ Harris 1989, 311-12, 319-22.

⁸⁹ Brown 1992, 3-15

⁹⁰ Ibid, 38-41

⁹¹ Ibid, 118-26

fiske verdensbilder. En forutsetning for det filosofiske liv var streng askese, som innebar en grad av fysisk disiplin.⁹² Pytagoreerne skal ha samlet seg i egne samfunn for å leve i tråd med pytagoreisk etikk, en forespeiling av de kristne monastiske fellesskap.⁹³ Filosofisk askese resulterte i både diettregimer og mentale øvelser. Filosofene var altså tidlig ute med å kultivere et distinkt, «mot-kulturelt» habitus, som likevel ble tilkjent prestisje i mange kretser.

Det filosofiske bios hadde fra tidlig av religiøse overtoner, spesielt tydelig i den pytagoreiske strømmingen.⁹⁴ Utover senantikken ble filosofens livsførsel stadig tettere knyttet til en forestilling om spesiell kunnskap om og velvilje fra en personlig guddom, lik det intime forholdet mysteriekulter åpenbarte for sine innviede. Apollonius av Tyana og stoikeren og presten Khaeremon skal ha vært tidlige eksempler.⁹⁵ Innenfor den nyplatoniske skolen til Plotin, den dominerende retning i den siste blomstringen av hedensk filosofi, ble det filosofiske liv systematisk knyttet til et liv i nærkontakt med det guddommelige. Eleven Porfyrios fremhevet ofte Plotin som en unik guddommelig veileder. Senere benyttet nyplatonikeren Jamblikhos og hans etterfølgere en teoretisert, «filosofisk magi» (gr, *teurgia*) for å oppnå kontakt med guddommer.⁹⁶ Senantikken filosofer er derfor ofte blitt sammenlignet med andre av samtidens helligmenn. Et skille mellom nyplatoniske og kristne autoriteter var graden av organisasjon og sosialt engasjement. Nyplatonikerne var nesten uten unntak godt utdannede aristokrater, hvis religionsutøvelse forble et eksklusivt og elitistisk prosjekt. Deres religiøse autoritet var forbeholdt elevkretsene; askesen var en privat, intellektuell øvelse. Deres sosipolitiske rolle sprang fra den aristokratiske bakgrunn, slik Garth Fowden har vist.⁹⁷ Dermed utfordret de verken etablerte religiøse institusjoner eller de nye religiøse autoriteter som gjorde seg gjeldende i senantikken.

2.2.3 Religiøs autoritet

Kort kan religiøs autoritet defineres som autoritet legitimert ved å gjøre krav på et personlig forhold til en guddommelig makt. Claudia Rapps deler religiøs autoritet i tre dimensjoner: spirituell, asketisk og pragmatisk autoritet.⁹⁸ Ifølge Rapp var den spirituelle autoriteten personlig, forstått som en makt skjenket helligmannen direkte av Gud. Pragmatisk autoritet lå på den andre enden av skalaen, og innebar det som kan kalles verdslig makt, uttrykt i administra-

⁹² Burkert 1985, 305. Begrepet var opprinnelig hentet fra idretten. Wimbush 1990, 3

⁹³ Brown 1998a, 601-4, Burkert 1985, 295-304

⁹⁴ Forholder mellom Platon og Pytagoras på den ene siden, og pytagoreere og orfiske strømninger på den andre gir et interessant innblikk i forholdet mellom antikk «filosofi» og «religion». Burkert 1985, 301-4

⁹⁵ Deres liv er kun bevart i sene skildringer. Kolenkow 1990, 389-92

⁹⁶ Fowden 1998, 538-560

⁹⁷ Fowden 1982, 48-51, se også Brown 1998a, 609-14

⁹⁸ Rapp 2005, 16-18

tiv autoritet. En tredje kategori, asketisk autoritet, kom i den kristne kirke til å bli påkalt som et bindeledd mellom disse.⁹⁹ Rapp definerer asketisk autoritet slik:

[Ascetic authority] has its source in the personal efforts of the individual. It is achieved by subduing the body and by practicing virtuous behavior. These efforts are centered on the self, in the hopes of attaining a certain ideal of personal perfection. Ascetic authority is accessible to all. Anyone who chooses to do so can engage in the requisite practices. Finally, ascetic authority is visible. It depends on recognition by others, as it is made evident in the individual's appearance, lifestyle and conduct.¹⁰⁰

Dels henter Rapp her inspirasjon fra Max Webers begrep om karisma, men uten hans sterke kontrast mellom karismatisk og institusjonell autoritet, da asketisk autoritet skulle komme til å bli brukt for å legitimere makt også innad i bispekirken. Dette var riktignok ikke absolutt adskilte autoritetsformer; tvert imot gled de ofte inn i hverandre. Ifølge Rapp bør de likevel skilles på det begrepsmessige plan, som idealer vektlagt ulikt i tråd med kirkens utvikling.¹⁰¹

I kraft av sine hellige liv kunne de påberope seg guddommelig kunnskap og gjøre krav på pragmatisk autoritet. Dermed ble biskopens rett til å forvalte pragmatisk autoritet utfordret med fremveksten av en populær asketisk bevegelse. En slik «meritokratisk» mulighet kom til å bli tonet ned igjen i bysantinsk tid, selv om den ikke forsvant.¹⁰² Men nettopp i denne «mel-lomperioden», fra slutten av 200-tallet og frem til første halvdel av 400-tallet, spilte asketisk autoritet en så viktig rolle at asketer kunne true biskopenes krav på pragmatisk autoritet. Asketisk disiplin ble et bindeledd mellom spirituell og pragmatisk autoritet. Biskoper både kjempet imot og lot seg påvirke av denne utviklingen. Rivaler som benyttet seg av asketiske teknikker kunne være både viktige allierte og farlige motstandere – hvorav manikeeren ble regnet til sistnevnte kategori.¹⁰³

2.3 Den kristne helligmannen

2.3.1 Biskopen

Biskopen, hvis tittel er hentet fra gresk for tilsynsmann, (gr. *episkopos*), var til å begynne med hovedsakelig en administrativ skikkelse.¹⁰⁴ I løpet av første halvdel av 200-tallet skjedde det en profesjonalisering av de geistlige. Frivillige donasjoner fra menighetens medlemmer var blitt til fast kirkeskatt, og biskopene sto dermed økonomisk fritt til å dedikere all sin energi til

⁹⁹ Ibid, 101-5

¹⁰⁰ Ibid, 101-2

¹⁰¹ Ibid, 17

¹⁰² Ibid, 274

¹⁰³ Ifølge Beskow 1988 var asketiske sekter målet for den tidligste kristne lovgivning på dette feltet. Det er min påstand her at dette ikke bare var ut fra et «lov og ordens»-perspektiv, men, som vi skal se, spesielt på grunn av den «asketiske trusselen.»

¹⁰⁴ For bispeinstitusjonens utvikling mellom «pragmatisk» og «spirituell» autoritet, se Rapp 2005, 23-55

det religiøse arbeidet.¹⁰⁵ På 400-tallet skal det ha vært minst 2000 biskoper i Romerriket, og alle store byer var blitt bispeseter. I periferien virket også såkalte *chorepiskopoi*.¹⁰⁶ Biskopenes autoritet var nært knyttet sammen med sosiale faktorer. Biskoper flest kom fra øvre sjikt av befolkningen, fra curia-klassen.¹⁰⁷ Paideia spilte også en rolle blant dem, selv om kirken nøyde seg med å kreve grunnleggende skriveferdigheter også av de øverste geistlige. Klassisk dannelse og filosofi ble i innflytelsesrike kretser sett som forledende; samtidig er det vanskelig å skille teologien fra dens filosofiske arv, og biskoper kviet seg ikke for å utnytte retorikk i sitt virke eller opprettholde de dannede idealer, selv om den indre tilstand «offisielt» skulle ha presedens.¹⁰⁸ Mange av de mest vellykkede kirkelederne på 300- og 400-tallet hadde bakgrunn nettopp fra det romerske dannelsessystemet.¹⁰⁹

2.3.2 Munken

I kontrast til biskopene ble martyrene, og, spesielt etter at forfølgelsene tok slutt, asketer, regnet for å være mer autentiske bærere av spirituell autoritet.¹¹⁰ Munker og eremitter ervervet seg respekt og prestisje gjennom program for asketisk renselse.¹¹¹ Lignende grupper og individer som hevdet å løsrive seg fra samfunnet for å søke det guddommelige i isolasjon var riktignok ikke en ny oppfinnelse.¹¹² I tillegg til gresk-romerske forløpere var det innenfor jødedommen dukket opp bevegelser som stilte strenge krav til sine medlemmers levesett, for eksempel essenerne i området rundt Dødehavet eller *therapeutai* i Egypt nevnt av Filon av Alexandria, i århundrene f.Kr.¹¹³ Asketisk praksis fikk likevel en voldsom blomstring i løpet av 300-tallet, spesielt i Syria og Egypt. Mange av periodens mest fremtredende kirkepolitiske ledere var asketer eller hadde asketiske «tilbøyeligheter», også blant ikke-kristne.¹¹⁴ Den asketiske verden omfattet urbane sammenslutninger av kyske menn og kvinner, kenobittiske fellesskap i samfunnets randsoner, og eremittiske praktikanter. I sentrale kirkekretser ble helgenen Antonius fremmet som den første store kristne eneboer. Hans ideal skal ha inspirert andre til å følge etter. Biografien ble forfattet av den alexandrinske biskopen Athanasius og spredte seg raskt, tidlig oversatt fra gresk til latin. Den fikk stor innvirkning på det populære bildet av munken. Athanasius brukte den bevisst som et verktøy i sin konflikt med «arianske» kristne. Antonius (slik Athanasius fremstilte ham) trakk seg så langt ut i ørkenen han kunne,

¹⁰⁵ Ibid, 30

¹⁰⁶ Ibid, 23-24, 172-73

¹⁰⁷ Tilfeller av sosialmobilitet kan riktignok ha vært underreportert. Ibid, 183 og 199-203

¹⁰⁸ Kontroversen over Origen kom til å bli en av de store konfliktene i kirkelige kretser. Chadwick 1998, 565

¹⁰⁹ Rapp 2005, 78-83

¹¹⁰ For den asketiske bevegelse som en «arvtaker» til martyrenes religiøse autoritet; Gaddis 2005, 168-70

¹¹¹ Rapp 2005, 57-60, 105-7, 116-18

¹¹² *Anakoresis* finner man f.eks. også som ideal blant epikureere, kynikere og stoikere. Wimbush 1990, 3-8.

¹¹³ Goehring 1999, 13-18

¹¹⁴ Jones 1964 vol.II, 929-33, Brown 1998a, 605

der han levde et enkelt liv i pakt med det guddommelige, fri for sosiale bånd og hellensk dannelsen.¹¹⁵ Ved siden av Antonius var Pakomius en sentral skikkelse i senere kristne tradisjoner, som grunnlegger av det de som de tidligste monastiske fellesskap (se kap 5.2 for videre diskusjon).

2.4 Mobilisering av religiøs autoritet

Peter Brown har vist hvordan biskoper og helligmenn tilegnet seg funksjoner som de gamle elitene hadde utøvd, dels ved i kraft av sitt embete og dannelse, dels ved hjelp av egenskaper de hadde overtatt fra de filosofiske skolene. Gjennom privilegert kunnskap om det guddommelige demonstrert i bøker og taler, «legitim» utøvelse av *parrhesia*, og ikke minst ved tilgang på guddommelig autoritet gitt av askese bygde de seg en viktig posisjon. I kontrast til nyplatonismen ble kristendommen en synlig del av bybildet, ikke minst i form av kirkebygg. Samtidig benyttet kristne helligmenn prestisjen de mottok i et konsentrert sosialt prosjekt. I løpet av 300-tallet ble biskopen en ledende skikkelse i byenes politiske liv. Biskopen ble stadig mer aktiv i samfunnet, både økonomisk, politisk og juridisk. Gjennom sin stilling i menigheten og nettverk fikk de etter hvert stor politisk og administrativ innflytelse.¹¹⁶ Av keiserne fikk biskopene juridiske privilegier og adgang til offentlige midler. Et viktig ledd i denne utviklingen fant sted allerede ved Konstantins donasjoner av kirkebygg og rikdom, og ved at han ga kristne ledere tilgang på hoffet.¹¹⁷ Biskop Ambrosius brukte aktivt sitt hold over Theodosius til å fremme det han så som kirkens interesse,¹¹⁸ biskop Flavian av Antiokia tok en ledende rolle i å beskytte befolkningen mot Theodosius' vrede etter opptøyene i 387, og biskop Rabbula av Edessa brukte sin autoritet i keiserens tjeneste på første halvdel av 400-tallet.¹¹⁹ Til gjengjeld ble keisere som Konstantin selv utropt til biskop av håpefulle kirkepolitikere. En slik utvidet samfunnsrolle bød naturligvis på mange muligheter, men bragte også med seg nye problemer å ta stilling til.

Ved siden av å ha administrativt ansvar for å forvalte veldedighet kultiverte biskoper en rolle som de fattiges beskyttere. Selv om folket som et politisk idealfellesskap ikke offisielt spilte noen stor rolle i Romerriket etter Diokletian og Konstantin, betydde ikke dette at massene var irrelevante for den politiske balansen.¹²⁰ Å opprettholde stabilitet i rikets administrative

¹¹⁵ Athanasius brukte Antonius for å male et bilde av den ideelle kristne munk. Brakke 1995, 203-16, 249-65

¹¹⁶ Rapp 2005, 208-73

¹¹⁷ Se Liebeschuetz diskusjon av biskopens rolle i senantikken byadministrasjon. Liebeschuetz 2001, 137-44. Også Jones 1964, 873-935, Hunt 1998, 269-76, Rapp 2005, 274-89

¹¹⁸ Gaddis 2005, 194-96

¹¹⁹ Rabbula skal bl.a. ha «overtalt» mange manikeere til å la seg kristne. Drijvers 1999, 151-52. Lieu 1992, 201-2

¹²⁰ Jones 1964 vol II, 722-24. Diskutert utfyllende i MacMullen 2003

nerver hadde alltid vært en viktig prioritet for romerske keisere. Keiserne hadde da også lenge hatt ordninger med utdeling av gratis brød, vin og kjøtt i de viktigste storbyene.¹²¹ Biskopene arbeidet særlig for å bli tilkjent rollen som «bindeledd» mellom folk og keiser. I Alexandria ble midler til distribusjon blant de fattige gitt til å forvalte av byens biskop allerede under Konstantin.¹²² Også eremitter og munkar, tross den senere forherligelsen av ørkenens ensomhet, spilte en viktig sosial rolle utenfor de urbane miljøene. Peter Brown beskriver i sin svært innflytelsesrike artikkel fra 1971 hvordan helligmannen påtok seg ansvar som mellommann i mange småsamfunn, som bindeledd mellom bygd og maktens senter.¹²³ Bygdene hadde alltid vært avhengig av patron-skikkelser som kunne mediere mellom dem og mektigere instanser, for eksempel i dragkamper om beskatning. Brown peker på at curia-elitens svekkede innflytelse skapte et maktvakuum som helligmenn kunne fylle. Gjennom å kultivere en «outsider»-fremtoning fikk helligmennene den nødvendige tyngden til å innta slike roller (se kap 2.5). Dermed kunne de bli gitt i oppgave å megle i konflikter med myndighetene, i tillegg til å drive ut ånder og virke helbredende mirakler.¹²⁴

Bildet av helligmannen har riktignok blitt utfordret av historikere som leser de hagiografiske fremstillingene som rene øvelser i retorikk snarere enn bilder på sosial virkelighet.¹²⁵ Og det er klart at de hagiografiske fremstillingene representerte forskjønnede versjoner av helligmenns stilling og bedrifter. Men en analyse av brevvekslinger mellom helligmenn og deres tilhengere blant lekfolket vitner om at respekten de mottok fra lekfolk ofte var høyst reell. Brevene gir i tillegg et innblikk i hvordan spirituell autoritet kunne mobiliseres for å gjøre lekfolk verdslige så vel som åndelige tjenester.¹²⁶

Et spørsmål som ofte stilles er rollen vold spilte i kristningsprosessen. Spørsmålet kan ikke bli behandlet inngående her, men det er relevant fordi det viser i hvilken grad religiøse autoriteter kunne utnytte sin autoritet. Diskusjonen er kompleks,¹²⁷ men jeg støtter meg her på Michael Gaddis' tese om at voldsutøvelse ofte var reelt og kunne fungere som en stadfestelse av og bevis på kravet om eksklusiv religiøs autoritet.¹²⁸ I storbyene ble for eksempel massene ben-

¹²¹ Jones 1964 vol II, 695-705, 737-49

¹²² Brown 1992, 78-117

¹²³ Brown 1971, 80-101

¹²⁴ Ibid, 92-99

¹²⁵ Cameron 1999, 41-43

¹²⁶ Rapp 1999, 63-81

¹²⁷ Diskusjon av voldelige konflikter i kristningen av Romerriket er svært mangfoldig. Se MacMullen 1986, Trombley 1993, Brown 1998b, og MacMullens debatt med R. Lizzi og McLynn om vold og massemobilisering, MacMullen 2003, 487-95. Hahn, Emmel & Gotter (red) 2008 ser på det arkeologiske materialet bak skiftet fra tempel til kirke. Gaddis gir et bilde av utøvelsen av og rasjonalene bak vold blant kristne helligmenn og oppsummerer debatten mellom MacMullen og McLynn. Gaddis 2005, 13-14

¹²⁸ Se Gaddis 2005, 151-60, og diskusjonen under (kap. 2.5).

yttet i oppgjør og demonstrasjoner mellom ulike fraksjoner i kirken. Av eksempler har man opptøyene mellom pavekandidatene Ursinus og Damasus i Roma i 367, mellom Bonifacius og Eulalius i 418-19, og i Konstantinopel på slutten av 300- og begynnelsen 400-tallet spilte opptøyer inn på keiserens behandling av biskopen Johannes Krysostomos. Munker var spesielt kjente for å kunne mobiliseres som «troens fotsoldater», ofte under biskopens ledelse.¹²⁹ I Syria og Egypt var munker blant de mest ivrige aktørene i angrep på hedenske templer; Libanius beskriver munker som delaktige i en anti-hedensk kampanje på 380-tallet og munker var sentrale aktører i konflikten rundt Krysostomos, i ødeleggelsen av Alexandrias *Serapium* i 391-93, og i drapet på den kvinnelige filosofen Hypatia i Alexandria, rundt år 415. Dette medførte reaksjoner også fra kristne keisere.¹³⁰

2.5 Paradigmeskiftet

Den hedenske filosofiske tradisjon frembrakte mange rivaliserende spirituelle autoriteter, men den ser ut til å ha manglet den sosiale interessen som kunne gjort dem interessante for et prosjekt på skala med for eksempel keiser Julians planlagte hedenske renessanse. De hadde ikke biskopenes evne, eventuelt vilje, til å bygge opp støtte blant de urbane massene, eller konkurrere med eremitter og munkers lokale engasjement. I løpet av 400-tallet oppnådde de kristne monopol på det offentlige rom. Hypatias skjebne sto som et eksempel til skrekk og advarsel for eventuelle utfordrere. Men hvorfor skjedde dette skiftet akkurat i senantikken? Hvorfor ble religiøs autoritet utskilt som en egen arena for konkurranse? Dette er et komplekst spørsmål, og jeg kan her kun skildre noen elementer i utviklingen.

Opphavet til begrepet «religion» (lat. *religio*-) er fremdeles omstridt, og et ofte stilt spørsmål er hvorvidt et moderne religionsbegrep er spesielt nyttig i forbindelse med antikkens mennesker. J. B. Rives tar utgangspunkt i inndelinger gitt av antikke tenkere, og oppgir tre hovedkategorier gresk-romersk religion: mytisk, borgerlig, og fysisk, etter den romerske lærde Varros «tredeelte teologi». ¹³¹ De tre representerte respektivt folkelig, statlig og filosofisk religionsforståelse. Etter filosofenes egen fremstilling var den folkelige religionstilnærming preget av bokstavtro på guddommelige agenter, den statlige av statskulten, mens den filosofiske var opptatt av abstraksjoner og allegorier. De kunne være i spenning, men ble ikke oppfattet som gjensidig ekskluderende. Religion som en organisert og allment akseptert kanon av myter og dogmatiske trossetninger med korresponderende praksiser var altså lite utbredt.

¹²⁹ Gaddis 2005, 235

¹³⁰ Brown 1998a, 612

¹³¹ Rives nevner også «kunstnerisk religion» gitt av Dio Krysostomos. Rives 2007, 13, 23 og 52-53

Med utbredelsen av greske bystater, språk og tenkning i et «multikulturelt» keiserrike ble folk i alle deler av riket mer var på verden utenfor lokalsamfunnet.¹³² Hellenistisk religion i århundrene rett før og etter Kristus ser da også ut til i større grad enn tidligere å ha vært av mer kosmisk (eller universell karakter), som man kan se av spredningen til kosmopolitiske kulturer dedikert til f.eks. Isis og Mithra. At dette foregikk parallelt med den politiske utviklingen av keiserriket er nok ikke tilfeldig. Ved omfattende bruk av tekst også utenfor de øverste elite-lagene, ble systematiske, universelle verdensbilder raskt produsert, spredd og videreutviklet.¹³³ Dermed var grunnen lagt for bevegelser som baserte seg på religiøs autoritet satt i opposisjon til eksisterende autoriteter, som de kristne og de apokalyptiske. J. Rives har argumentert for at disse bevegelsene representerte en «totaliserende» religionsforståelse, en forskyvning av religionsbegrepet i den romerske verden. Ideen er ikke ny,¹³⁴ men Rives gir etter mitt syn en overbevisende fremstilling av posisjonen. Han ser tre elementer der kristne religiøse autoriteter skilte seg fra sine forløpere: 1) eksklusiv krav på sannhet, 2) et ønske om å homogenisere de troendes forståelse av læren, igjen drevet frem av 3) en «totaliserende» sammenbinding av teori og praksis, forankret i en skarp etisk dualisme.¹³⁵ I de nye bevegelser ble tidligere tradisjoner og forestillinger om kosmos organisert i systematiske forhold til hverandre, fra urtid til eskatologisk fremtid. Rives er påpasselig med å påpeke at «kristendommen» var del av en trend, og at begrepet «kristne autoriteter» ikke er uproblematisk. Likevel mener han at denne formen for «totalisering» representerte noe nytt, og at det bidro til en grunnleggende transformasjon av den gresk-romerske verden.¹³⁶

En del av årsaken var at denne systematiske kosmologien fikk konsekvenser for individers væremåter og handlinger: individet kunne påvirke sin skjebne i kosmos, gitt at det hadde rett forståelse av de kosmiske prosessene.¹³⁷ Askesen var en radikal måte å ta kontroll over sin kosmiske rolle i daglig praksis på. Gjennom symbolsk tilbaketrekning fra samfunnet i asketiske øvelser «frigjorde» helligmenn seg fra det verdslige, og ble satt i kontakt med overordnede kosmiske krefter – og dermed over lokalt orienterte prester og byråkrater.¹³⁸ Jo større anerkjennelse disse overordnede kreftene fikk, jo mer respekt og autoritet ble tilkjent hellig-

¹³² Et godt eksempel på denne typen diffusjon er bruken av den greske bibel-oversettelsen, *Septuagint*, i det essenske Qumran-samfunnet. Walter 1989, 386

¹³³ Se Roberts & Skeat 1983 for diskusjon av «eksplosjonen» i bruk av kodeksformatet (tidligere hovedsakelig brukt som notatbøker) blant de kristne.

¹³⁴ Rives 2005, 17

¹³⁵ Ibid, 17-38

¹³⁶ Ibid, 41

¹³⁷ Gavin Flood har derved hevdet at «kosmologisk religion» var en forutsetning for askese. Flood 2004, 8-13

¹³⁸ Som Gaddis har påpekt i forbindelse med ordene fra abbed Shenoute Is skrifter sitter i tittelen *There is no Crime for those who have Christ*: «They articulate a claim to legitimacy, the idea that personal holiness can justify and even sanctify an action that under other circumstances would be regarded as criminal, that zeal for God outweighs respect for worldly law and order.». Gaddis 2005, 151

mannen. Krisen i tradisjonell autoritet på 200-tallet kan ha forsterket denne trenden. Den mest suksessfulle av de kosmiske kultene, «ortodoks» kristendom, fikk da også mulighet til å tilegne seg legitim pragmatisk autoritet langt utover sine menigheter da deres religion ble anerkjent ved keiserhoffet. Jeg ønsker ikke dermed å si at den religiøse eliten på noe punkt truet med å erstatte embetsmenn og sekulære myndigheter.¹³⁹ Men gjennom religiøse bevegelser – etter hvert primært den allmenne («katolske») kirke – fikk den tradisjonelle curia-eliten en ny kanal for autoritetsutøvelse.¹⁴⁰

Både biskopen og helligmannen oppnådde slik respekterte posisjoner og innflytelse som følge av et nytt konsept om autoritet forankret i en spesiell kontakt med det hellige. Mens den ideelle asketen bar synlige «tegn» på sin guddommelige livsstil på kroppen (tidvis vanskelig å skille fra «banditter»¹⁴¹), smykket biskoper seg med en mer «ekstern», overlevert autoritetssymbolikk. Dette medførte spenning mellom de to gruppene. Det er svært viktig å merke seg at det brede bildet av ulike kristne helligmenn skissert opp i kap 2.4 ikke må sees som en fast, enhetlig organisasjon. På 300-tallet var kirkene fremdeles ikke like sentraliserte som senere kirkeorganisasjoner. Biskoper og helligmenn virket ofte uavhengig av hverandre, og maktforholdet både innad i kirken, mellom ulike fraksjoner av biskoper og mellom biskoper og andre helligmenn, og utad, mellom ulike kirkeorganisasjoner, var ennå ikke helt avklart. I prosessen med å konsentrere og definere maktforholdet mellom biskoper og asketer skulle manikeismen, en distinkt kirkeorganisasjon med et eget asketisk program forankret i en enda mer radikal dualisme, komme til å spille en viktig rolle.

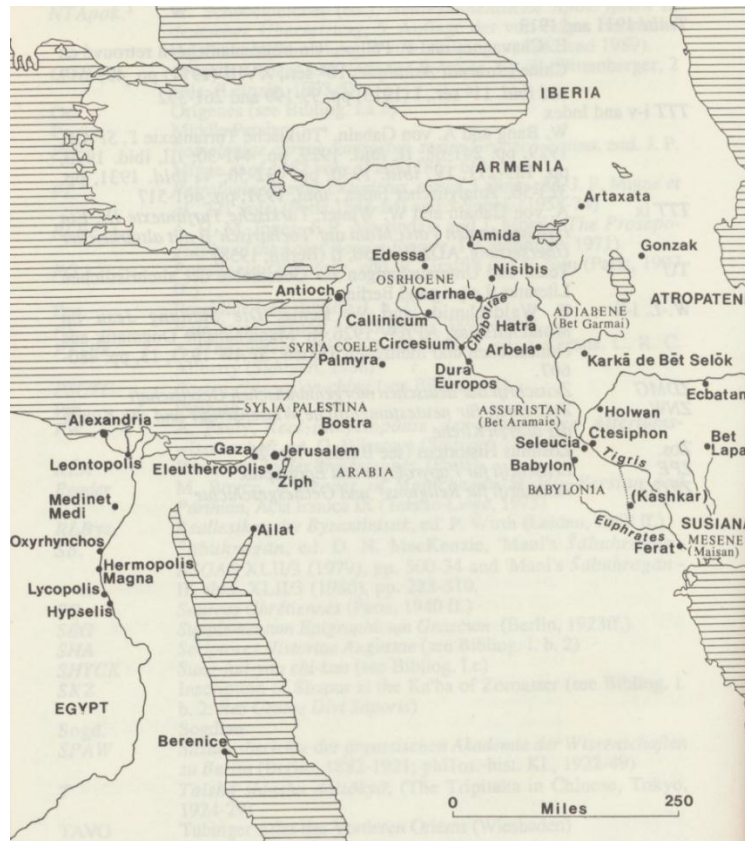
¹³⁹ Liebeschuetz skriver: «Bishops might feel strong enough to ignore the local secular authorities, but it was only in times of emergency that we find bishops assuming secular leadership.» Liebeschuetz 2001, 144

¹⁴⁰ At denne formen for autoritet kan ha gitt noe høyere sosial mobilitet er mulig, da den i hvert fall ikke til å begynne med krevde samme bakgrunn i den klassiske eliten eller elitekulturen for avansement. Rapp 2005, 183

¹⁴¹ Retorisk var det kort vei fra guddommelige, forsakende helligmenn til lovløse banditter. Gaddis 210-15. Se også Hieronymus' beskrivelse av illegitime munk i brevet til Eustokium. Beskow 1988, 9-11

KAPITTEL 3: MANIKEISMEN

3.1 Midtøsten før Mani



Figur 3: Midtøsten på Manis tid. Manikeisk nærvær er kjent fra bl.a. Ktesiphon, Karka de Bet Selok, Edessa, Palmyra, og Bostra.

3.1.1 Mellom to riker

Romerske keisere underla seg gradvis de levantiske og syriske områdene i århundrene før og etter Kristus. Alle de gamle kongerikene i regionen som fremdeles eksisterte under Augustus forsvant i løpet av 100-tallet.¹⁴² Romerne slo hardt ned på tilløp til opprør, de mest blodige oppgjørene var de såkalte «jødiske krigene» i årene 115-17 og 132-35. Disse kan ha bidratt til å øke den allerede substansielle andelen diasporajøder som hadde eksistert siden det babylonske eksil på 500-tallet f.Kr. Jødiske samfunn var utbredt i Mesopotamia, som på denne tiden var underlagt partisk og senere sasanidisk Persia.¹⁴³ Tapet av Jerusalem og folkeforflytninger kan ha bidratt til endringer i religiøs adferd, allerede påvirket av sterke apokalyptiske tendenser.¹⁴⁴ Trajans' felttog mot jødene (årene 115-117) kan ha satt merkbare spor: Samuel N. C. Lieu mener å finne en direkte referanse til felttoget i en passasje fra profeten Elkasais

¹⁴² Millar 1994, 232

¹⁴³ Lieu 1992, 33-35

¹⁴⁴ Millar hevder at det fant sted en: «[...] wholesale replacement of a Jewish by a gentile population, not merely in the city of Jerusalem itself but in its surrounding territory.» Millar 1994, 348. Gruenwald diskuterer begivenhetens betydning for jødisk oppslutning rundt «anti-jødiske» konstellasjoner i Gruenwald 1983, 32-33

bok som er gjengitt av Epiphanius.¹⁴⁵ Apokalypser var i hvert fall toneangivende i flere av tidens religiøse bevegelser, både blant jøder, kristne, og hos Mani selv.¹⁴⁶

Heller ikke det partiske riket forble uberørt av 200-tallets turbulens, og borgerkriger preget riket på begynnelsen av århundret. Kort etter Manis fødsel ble den siste sasanidiske kongen styrtet, og et «ny-persisk» rike under det sasanidiske dynastiet opprettet. Sasanidene så seg som arvtakerne til det gammelpersiske akameniderriket.¹⁴⁷ De utviklet en mer sentralisert statsadministrasjon enn de dels nomadiske parterne, og ble forkjempere for den «sanne zoroastriske religion», godt hjulpet av et zoroastrisk presteskap nært knyttet til hoffet.¹⁴⁸ Det zoroastriske presteskaper etablerte en fast «religion» sammenlignbar med andre av senantikken tradisjoner.¹⁴⁹ De flytende grensene mellom romerske og sasanidiske områder utgjorde ikke store hindringer for reisende mellom de to stormaktene, der arameisk var *lingua franca*; det dominerende talespråket i området fra Antiokia til den persiske gulf. Beboerne her var skviset inn mellom to mektige politiske aktører i turbulent endring. Området skulle bli en slagmark der de to rikene støtte sammen en rekke ganger fra 200-tallet av og utover. Dette bidro til flere folkeforflytninger. Etter Sjahpur Is seier over Valerian i 260 tok sasanidene et stort antall krigsfanger som ble flyttet inn i riket og satt i arbeid; blant disse var kristne fra det erobrede Antiokia.¹⁵⁰ Et slikt landskap i endring kunne utnyttes av en dyktig organisator som Mani.

3.1.2 Proto-monastiske bevegelser

Verken Manis teologi eller hans bevegelse var uten forløpere. En rekke strømninger i egyptisk, gresk, mesopotamisk, hebraisk, persisk og indisk religion møttes i tankeverdenen til «dokteren fra Babylon», som Mani ble titulert. Her vil jeg fokusere på de organisatoriske sidene ved den vestlige manikeismen. I Judea, Palestina, Syria og Mesopotamia fantes det jødiske og jødisk-kristne «proto-monastiske» samfunn i utkanten av byene, som de nevnte baptistene Mani vokste opp blant. Felles for disse samfunnene var at de krevde at man bandt seg til et asketisk, rituelt liv i fellesskapet.¹⁵¹ De sto i forlengelse av eldre tradisjoner, hvis tidlige historie og utvikling er uklar. En gruppe kjente asketer og mulige forløpere til kristne og manikeiske asketer var de jødiske *therapeutai* ved Marotis-sjøen i Egypt beskrevet av Filon av Alexandria. Tekster fra Qumran-samfunnet ved Dødehavet vitner om en parallell,

¹⁴⁵ Lieu 1992, 80. Elkasai var en viktig profet og forløper for Mani, se under.

¹⁴⁶ Ibid, 78-85. Et eksempel på «apokalyptisk» materiale som reflekterer de politiske krisene på 200-tallet er det 13. sibyllinske orakelet. Potter 1990, 141-53

¹⁴⁷ I hvor stor grad dette medførte politiske krav på de akamenidiske områdene har vært diskutert, men sasanidenes begrep om «Eranšahr» skal i hvert fall ikke ha vært identisk med Darius' rike. Daryaee 2008, 16

¹⁴⁸ Ibid, 28 og 32-41

¹⁴⁹ For et mulig anti-manikeisk element i utviklingen av en zoroastrisk kanon, se Hutter 2000

¹⁵⁰ Lieu 1992, 93-96

¹⁵¹ Wimbush 1990, 3-11. Lieu 1992, 35

apokalyptisk-orientert gruppe utenfor hovedstrømningen i rabbinisk jødedom. Fragmentene fra Qumran inneholder mytologisk materiale som er blitt knyttet til Manis kanoniske *Kjempenes Bok*.¹⁵² Nag Hammadi-tekstene demonstrerer lignende tendenser i tidlig kristendom, der lærere og profeter opplevde ekstatiske visjoner og oppstigningsåpenbaringer, og tiltrakk seg mindre grupper av elever og tilhengere.¹⁵³ Profeten regnet som grunnlegger av baptistsekten Mani tilhørte, den mystiske Elkasai, ser ut til å ha vært en slik mottaker av åpenbaringer.¹⁵⁴

At de såkalt gnostiske bevegelsene var blant de viktigste av Manis forløpere er det bred enighet om. Nøyaktig hva slags bevegelser disse var har derimot lenge vært omstridt. Tidligere snakket historikere gjerne om en egen «gnostisk religion». De siste to tiårene har man i stedet forsøkt å løse opp denne gamle og svært skjøre kategorien, og heller identifisere ulike bevegelser blant «gnostikerne». Blant disse er de mest distinkte kategoriene man har merket seg valentinisme og sethianismen begge med klare paralleller til Mani.¹⁵⁵ En mer tydelig påvirkning finner vi fra markionismen (etter Markion), tidligere identifisert som gnostisk, er en bevegelse som kan ha vært på den andre enden av skalaen som en tydelig organisert kirkebevegelse. I manikeismens tilfelle byr Markions kirke på noen organisatoriske paralleller. Markion hadde instituert et todelt hierarki med et strengt krav til det øverste sjiktet av prester, kalt «utvalgte», om å avstå fra ekteskap. Markionismen var ifølge Epiphanius fremdeles svært utbredt på 300-tall, og han hevder at det på hans tid var markionitter i Roma, Palestina, Arabia, Syria, Kypros, Thebaiden, og Persia. Det er kanskje ikke tilfeldig at også manikeere er velkjente fra alle disse områdene, unntatt Kypros;¹⁵⁶ Mani kan da også ha trukket noen av sine tidligste tilhengere fra markionismen.¹⁵⁷ Andre innflytelser er også blitt påpekt, buddhismen var en annen mulig modell for Manis hierarki og etikk.¹⁵⁸ Som motstander utpekte Mani selv adelsmannen og skoledanneren Bardaisan av Edessa. Mani viet første del av sin første bok, *Livets Skatt*, til en polemikk med Bardaisans oppvurdering av den materielle verden, spesielt av seksualitet.¹⁵⁹ Bardaisans tilhengere fortsatte å være innflytelsesrike i Edessa frem til biskop Rabbulas tid på første halvdel av 400-tallet.¹⁶⁰

¹⁵² Denne inneholdt sannsynligvis Manis gjenfortelling av en enokiansk bok ved samme navn. Lieu 1992, 80-85

¹⁵³ For en diskusjon av mulige utviklinger forut for Pachomius og Antonius, se Rousseau 1985, 1-36, og O'Neill 1989. Andre mulige forløpere finner man eks. i jødisk nazarittisk praksis, Fraade 1990, 213-15.

¹⁵⁴ Navnet betyr «hemmelig makt», og Elkasai skal ha virket på slutten av det første århundret e.Kr. For en diskusjon av Elkasais historisitet, se Lieu 1992, 43 og Jackson 1990

¹⁵⁵ Se Williams 1996 og King 2003 for diskusjoner av tidligere klassifisering og nyere utviklinger

¹⁵⁶ Lieu 1992, 51-52

¹⁵⁷ For spørsmålet rundt Læreren Addas mulige markonittiske bakgrunn, se van den Berg 2009, 23-25 og 170-73

¹⁵⁸ Eks. Sundermann 2001, 199-216. Gardner 2010, 158

¹⁵⁹ Dette ifølge al-Nadim. Bardaisan hadde også forfattet en bok med en lignende tittel. Lieu 1992, 55-59

¹⁶⁰ Ibid, 58

3.2 Mani

Figur 4: Et av få kjente bilder av Mani. Sasanidisk krystall-segl med påskriften «Mani, Jesu Kristi Apostel» inngravert.



Manikeismen var et mangfoldig fenomen som i løpet av sin over tusen år lange eksistens gikk gjennom mange mutasjoner. Rekonstruksjonen av bevegelsen i vest er avhengig av et bredt og fragmentert kildemateriale. Det inkluderer filosofiske og teologiske polemikker på gresk, koptisk, syrisk, arabisk og latin, keiserlig lovgivning på latin, muslimske kataloger på arabisk, og mindre funn av genuint manikeisk materiale.¹⁶¹ Dette må igjen sammenlignes med et like mangfoldig øst-manikeisk materiale. Men i sentrum for bevegelsen sto hele tiden Mani, regnet som den utsendte paraklet lovet av Jesus i Johannes-evangeliet.¹⁶² Den greske Köln-kodeksen med tittelen *Om hans legemes tilblivelse* hevder å gjengi disiplenes beretninger om Manis liv og lære. Den har overbevist de fleste historikere om at Mani vokste opp i et jødisk-kristent miljø, i et klostersonn av «baptister» i det sørlige Mesopotamia.¹⁶³ Grunnleggeren eller reformatoren av baptistsamfunnet var en viss Elkasai, som de fleste historikere identifiserer med den mystiske profeten Elxai nevnt av blant andre Epiphanius.¹⁶⁴ Ifølge al-Nadim ble Mani bragt til baptistene av faren Pattig da han var 4 år gammel. Da Mani fylte 12 mottok han den første av flere åpenbaringer fra sin guddommelige Tvilling, og da han ble 24 eller 25 år gammel brøt han med elkesaittene for å bygge sin egen menighet. Elkesaittene tilhørte en lite kjent men klart distinkt tradisjon, sannsynligvis et utskudd fra jødedommen, og gruppen Mani vokste opp i bekjente seg til en Paulus-fiendtlig kristendom med fokus på dåp.¹⁶⁵ En grunn til at Mani brøt med baptistene ser ut til å ha vært hans beundring for Paulus, kanskje påvirket av Markion. Mani betegnet seg selv i likhet med Paulus som «Jesu apostel». Mani foretok også selv de første misjonsreisene, organiserte og instruerte sine tilhengere, forfattet kirkens kanon, og ledet bevegelsen som dens åndelige overhode. Da forfølgelsene ved sasanidiske myndigheter og zoroastriske geistlige begynte ble han også kirkens viktigste martyr. Hans lære var (som andre av de «gnostiske») fiendtlig innstilt til Det gamle testamentet; i stedet trakk han på jødiske tradisjoner i dag kjent fra de

¹⁶¹ For en (noe foreldet) oversikt, se Lieu 1988, 384-99. For tiden samles og publiseres alt materiale relatert til manikeismen i prosjektet *Corpus Fontium Manichaeorum* (oversikt på deres nettsider)

¹⁶² «Παράκλητος», «trøster» eller «advokat», av kristne identifisert som Den hellige ånd. For spørsmål om spenningen mellom Mani som *parakletos* og Mani som apostel, se Franzmann 2000, 226-27

¹⁶³ Luttikhuisen anfører et litt annet syn på Manis bakgrunn, som han hevder var fra en (postulert) syrisk kristen gruppe heller enn Elxai. «Appendix» i Luttikhuisen 2006, 170-84

¹⁶⁴ Lieu 1992, 38-44

¹⁶⁵ Lieu 1994, 84

såkalte apokryfene.¹⁶⁶ Hans kosmologi hadde mye til felles med Valentinus' teologi og med sethiansk tankegods,¹⁶⁷ og ikke minst zoroastriske konsepter, både kosmologiske og rituelle. Den vil han ha støtt på tidlig i sitt virke i det sasanidiske riket, om han ikke allerede ble introdusert for den av faren.¹⁶⁸

3.3 Manis teologi

Det manikeiske verdensbildet gir en viktig nøkkel for å forstå bevegelsens struktur og appell. Her kan jeg kun gi et kort innblikk i de viktigste trekkene ved Manis lære – en lære vi ennå mangler de kanoniske kildene til, som må utledes fra en rekke forskjellige beskrivelser.¹⁶⁹



Figur 5: Mørkets fyrste? Detalj fra en mulig manikeisk fremstilling av Mørkets rike.

I bunnen for alle utgaver av Manis teologi ligger en dualistisk forståelse av kosmos, som ifølge Mani var delt i to stridende grunnprinsipper: Lys og Mørke (også «materie»). Disse eksisterte fra begynnelsen av som to differensierte kongeriker, og det er viktig å merke seg at manikeerne, i tråd med stoicismen og i kontrast til nyplatonismen, tenkte seg begge rikene eller prinsippene som reelle, fysiske substanser (se kap. 4.2.2). Lysets rike ble styrt av Storhetens Far eller Sannhetens Gud og var preget av harmonisk orden, Mørkets rike var derimot kaotisk og delt mellom fem herskere, som likevel inngikk i og var underlagt Mørkets fyrste.¹⁷⁰ De mørke kreftene oppdaget lyset, begjærte dets orden og invaderte riket. Dette er utgangspunktet for universets tilblivelse. Til forsvar påkalte eller «emanerte» Storhetens Far først Livets Mor, som igjen påkalte Urmennesket.¹⁷¹ Urmennesket bevæpnet seg med fem våpen (også «plagg» eller «lyselementer») og gikk ut for å møte Mørkets krefter. I kampens hete blandet de to substansene seg, og lyselementene ble fanget i materien. I første omgang var dette en seier for Lysets rike, men fremdeles var mye av det utsendte lyset fanget. For å starte frigjøringsprosessen emanerte Storhetens Far flere

¹⁶⁶ Akkurat hvordan og av hvem Mani ble introdusert for apokryft materiale. Stroumsa presiserer at foreslåtte overrekkelsskjeder, som Greenfields «Qumran → Jødisk-kristne grupper → syrisk-gnostiske grupper → manikeere», er og blir spekulasjoner. Stroumsa 1984, 172. For en detaljert gjennomgang av jødiske apokryfer i manikeismen; se Reeves 1996, 5-30.

¹⁶⁷ Lieu 1992, 59-69

¹⁶⁸ For spørsmål rundt forholdet mellom disse forløperne i Manis system, se eks. debatten om zoroastranismens rolle. Sundermann 2001, 39-56. Gardner 2010 argumenterer for en utvikling hos Mani fra «personlig kristen» til stadig mer «esoterisk», men spørsmålet forblir åpent.

¹⁶⁹ Oversikt over Manis kosmologi i Lieu 1992, 7-32. Thomassen 2011, vii-xx, gir en enkel innføring på norsk, mens Gardner oppsummerer doktrinen slik den presenteres i *Kephalaia*; *Kephalaia*, xxiv-xxxvi

¹⁷⁰ Forholdet mellom Mørkets konge og Materien er uklart. I *Kephalaia* (keph. 6) blir Materien (personifisert i hunkjønn) sett på som skaperen av Mørkets konge. K.30,12-34,12. *Kephalaia*, 34

¹⁷¹ For mer om ulike måter emanasjonene ble gruppert og forstått, se Heuser & Klimkeit 1998, 94-98

guddommer eller sendebud. Fra det allerede frigjorte lyset skapte de sol og måne, som også ble bosted for noen av sendebudene, mens fra lyset som fremdeles var blandet i materien (i ulik grad) lagde de stjernene og jorden.¹⁷²

Til svar for det mørkets demoner mennesket for å begrave lyset enda dypere, men i prosessen brukte de et av lysets sendebud som modell. Dermed er mennesket delt i to. Kroppens materielle, demoniske substans gjør det lidderlig og fremmed for sin opprinnelige tilstand, mens lysets del i skapelsen muliggjør sjelens (de innesperrede lyselementers) oppvåkning. Menneskets temming av kroppen er nødvendig for å frembringe en tilbakevendelse til Lysets rike.¹⁷³ Slik våknet Adam, og menneskenes historie siden er en fortelling om hvordan Lysets sendebud har forsøkt å gi dem muligheten til å befri seg fra kroppens fengsel. Sendebudene har tatt form av ulike historiske apostler og profeter, hvorav de viktigste er Zoroaster, Buddha, Jesus og Mani selv. Andre skikkelser regnet som bærere av den himmelige sannheten var de jødiske profetene Shem, Enosh, Sethel, Noah og Enok, men andre lærere har også bidratt; som Platon, Hermes Trismegistos, den «gnostiske» læreren Nikotheus, og muligens Markion. De konkrete skikkelsene kunne variere noe innad i manikeismen fra miljø til miljø. I Kina ble for eksempel taoismens Lao Tze regnet som en tidligere inkarnasjon av Mani.¹⁷⁴ Bak dette lå et synkretistisk grunnelement i Manis teologi: «As water will be added to water and becomes much water, so were the ancient (earlier) books added to my writings and became a great wisdom, the like of which was not proclaimed (hitherto) in all ancient generations.»¹⁷⁵ Mani er kulminasjonen av apostlenes virke, og har samlet og forklart sannheten de andre tradisjonene så langt bare har hintet mot.

Ved selv å skrive ned sine åpenbaringer har Mani i motsetning til sine forgjengere sikret menneskets fremtidige frelse. Manis rolle som selverklært forfatter av religionens kanon gjør ham unik blant de andre grunnleggerne av verdensreligioner.¹⁷⁶ Kanonen besto av syv bøker: *Livets Skatt*, *Det Levende Evangeliet*, *Pragmateia*, *Kjempenes Bok*, *Mysterienes Bok*, en samling *Epistler*, samt *Salmer og hymner*, alle forfattet på Manis eget språk, syrisk.¹⁷⁷ I tillegg skrev han en sammenfattende tekst på mellompersisk ved navn *Šabuhrgan*, hvis status i kanonen er omdiskutert, og malte en populær bok med illustrasjoner av det kosmiske dramaet

¹⁷² Noen elementer varierer. Se kontrasten mellom *Kephalaia*, xxvii-xxviii, og Asmussen 1965, 13

¹⁷³ *Kephalaia*, xxix-xxx

¹⁷⁴ Ibid, xxxi, Lieu 1992, 65-66 og 158-61

¹⁷⁵ Kapittel (keph.) 154 fra Dublin-kodeksen. Sitert i Skjærvø 1997, 332

¹⁷⁶ Noe han selv brukte for å begrunne sin autoritet. Se f.eks. K.7,19-8,29. *Kephalaia*, 13

¹⁷⁷ En liste funnet i bl.a. den manikeiske *PSK. Man.Hom.25:1-6*

og sjelens frelse kalt *Ardahang*.¹⁷⁸ Av disse finnes det i dag ingen bevarte eksemplarer. I stedet har man en rekke fragmenter fra kodekser og sitater i andre tekster som historikere har tilskrevet kanonen med varierende grad av sikkerhet.¹⁷⁹ Disiplene skapte også en «kvasi-kanon» man har funnet kodekser av; blant dem *Kephalaia* som jeg ser nærmere på i kap. 4.

3.4 Manis disipler

3.4.1 Organisasjon

I sin levetid var Mani bevegelsens ubestridte leder, både åndelig og organisatorisk. Han preket selv aktivt, utnevnte misjonærer og skrev liturgiske tekster. I tillegg til en utførlig gjennomgang av det teologiske systemet og de kosmologiske skildringene supplerte han kirken med salmer, bønner, og argumenter. Han var også en profilert brevskriver etter modell av Paulus, og brev ble brukt til å holde kirkeorganisasjonen samlet.¹⁸⁰ Mye tyder på at det også var Mani selv som la grunnen for de viktigste institusjonene i den manikeiske kirken.¹⁸¹ Da sasanidene vendte seg mot Mani etter Sjahpur Is død var manikeer-kirken altså allerede vel etablert. Bevegelsen var delt i to grupper, *de utvalgte* (lat.pl. *electi*, gr.pl. *eklektói*), som sto for det religiøse arbeidet, og *hørere* (lat.pl. *auditori*) eller lekfolk (gr.pl. *katekhoumenoi*), som støttet opp om de utvalgte virke.¹⁸²

Den øverste ansvarlige etter Manis bortgang var den såkalte *arkhegos*, profetens etterfølger og bevegelsens overhode, som lenge var stasjonert i Mesopotamia, i Manis egne omgivelser. Under den ledende arkhegos skal det ha vært 12 lærere (etter modell av Jesu' disipler), 72 biskoper og 360 lokale ledere, presbyter eller diakoner. Slik er idealbildet av hierarkiet skissert i tekstene tungt påvirket av symbolske nummere.¹⁸³ I praksis kan kanskje antallet Lærere, biskoper og presbyter ha variert etter behov, ettersom organisasjonen bredte om seg i ulike regioner. Offisielle rangtitler dukker kun sjeldent opp i Augustins beskrivelse av sitt samkvem med manikeere.¹⁸⁴ De tiltagende anti-manikeiske forfølgelser kan dessuten ha gjort det nødvendig med hemmelighold for å holde hierarkiet intakt under økende press fra kirke og Romerstat.

¹⁷⁸ I senere islamsk og iransk kultur ble Mani i hovedsak husket som en berømt maler. Asmussen 1965, 10-11

¹⁷⁹ *Šabuhraġhan* er en av bøkene med flest «sikre» sitater, særlig fra østlige funn.

¹⁸⁰ Mani siterte hyppig Pauli brev og videreførte hans rolle som «Jesu Apostel». Lieu 1994, 39. Gardner 2006

¹⁸¹ Lim 1989, 233

¹⁸² De utvalgte ble også kalt «rettferdige» (gr.pl. *diakoi*, syr.sg. *zaddiqa*, fem. *zaddiqatha*). BeDuhn 2002, 26-30

¹⁸³ Lieu 1998, 79. Se også diskusjonen i Lim 1989.

¹⁸⁴ Av navngitte manikeere hos Augustin kjenner vi til en *episcopos*, en *presbyter* og en *doctor* (sannsynligvis en Lærer). Lieu 1998, 79

Religionen var åpen for begge kjønn, men selv om de i prinsippet var likeverdige i det religiøse arbeidet, er det lite som tyder på at kvinnelige utvalgte hadde tilgang på de øverste stillinger i hierarkiet. Likevel har vi mange eksempler på kvinner som inntok viktige roller som autoriteter, martyrer og helgener i bevegelser, og hvis navn benyttes i salmer.¹⁸⁵ Det finnes foreløpig ingen eksempler på spesielt



Figur 6: Kvinnelige utvalgte. Silkemaleri fra Khocho, Turfan.

«misogynisk» manikeisk materiale, utover de vanlige fordommer i samtiden. Noen mytologiske motiver presenterer negative kvinnelige vesener, men tilknytningen til sosial praksis er usikker, og det fantes også «positive» skikkelser.¹⁸⁶

3.4.2 Det manikeiske bios

De manikeiske utvalgte var spydspissen i det religiøse arbeidet. Kun gjennom et disiplinert program av faste, bønn, meditasjon, bekjennelse, salmesang og et regulert kosthold kunne mennesker befri lyset som var fanget i deres egne materielle kroppar og i naturen forøvrig. De utvalgte skulle leve omflakkende, forkynnende liv, med kun lov til å eie mat for en dag og klær for ett år. Hørerne fulgte et mindre strengt regime, blant annet kunne de gifte seg. Deres viktigste oppgave var å støtte de utvalgte med almisser i form av mat, samt overholde faster og bud som best de kunne.¹⁸⁷ Mens de utvalgte umiddelbart ble frigjort fra materien etter sin død, ble hørerne inkarnert i en frommere tilstand, gradvis nærmere målet om befrielse.¹⁸⁸

I vest var de utvalgtes livsstil organisert i tre bud kalt «De tre segl», mens ti mindre strenge bud var pålagt hørerne.¹⁸⁹ Seglene var forbundet med henholdsvis hånd, bryst og munn. Munn-seglet regulerte tale og matkonsum. Det forbød de utvalgte å spise animalske produkter som kjøtt, melk og egg, og alkohol, og påbød faste på spesielle dager. Det betød også forbud mot å tale usant, men løgner som bidro til å redde liv kunne tillates. Et annet element var regelmessige skriftemål eller bekjennelser, både mellom de utvalgte selv, og mellom hørere og utvalgte.¹⁹⁰ Hånd-seglet forbød de utvalgte å skade levende vesener, som medførte restriksjoner på plukking av frukt og jordbruksarbeid. De kunne derfor heller ikke skaffe sin

¹⁸⁵ Se Matthaïos' bestemor (?) i Kellis-materialet (kap. 4.3.3) og misjonæren Julia (kap 5.3). For fremtredende kvinner, særlig blant martyrene, i hymnologien, se f.eks. *Man.Salm.* 143:4-15

¹⁸⁶ Materien blir i *Kephalaia* betegnet som kvinnelig, mens Lysets mør kan stå som et motstykke. Se J.K. Coyles diskusjon av problemene ved å studere kvinnes rolle i manikeismen. Coyle 2001, 81-92.

¹⁸⁷ BeDuhn 2002, 33-65

¹⁸⁸ Høremes død tas opp i *Kephalaia*, f.eks. i *keph.* 90 og 91 (se også kap. 4.2.4). *Kephalaia*, 231-41

¹⁸⁹ En femdeling av budene (i renhet, sannhet, ikkevold, fattigdom og avhold fra kjøtt/vin) var mer utbredt i øst-manikeiske tekster, men i begge områdene kjente man til den andre formen for inndeling. BeDuhn 2002, 34-37

¹⁹⁰ Asmussen 1965, 122-24. BeDuhn 2010a, 36-41 og 46-47

egen mat. Årsaken var behovet for å beskytte «Den levende sjel» eller «Lyskorset»: lyselementene innesperret i den materielle verden. Begrepet «Lyskorset» var forbundet med Manis forståelse av Jesu korsfestelse. Etter Manis syn var korsfestelsen et miniatyrbilde på urtidens kosmiske korsfestelse (et mønster Mani selv kom til å repetere i hans tilhengeres øyne), da Urmennesket og hans lyselementer ofret seg selv og ble fengslet i materien. Lyset var bundet fast og blandet inn i både mennesker, dyr og natur, et konsept som minner om zoroastrisk naturlære.¹⁹¹ Dermed krevde Mani spesielt hensyn til jorden og alt levende fra sine tilhengere. Det siste seglet, bryst-seglet, dreide seg om seksuelt begjær. Sölibat-tilværelse var påkrevd av de utvalgte, mens barneproduksjon var den viktigste motstanderen. Begjær og fødsler videreførte prosessene som bandt lyset til materien. Til sammen ble dette asketiske programmet kalt «hvilen».¹⁹²

Den manikeiske livsstilen var preget av ritualer. Det var anbefalt at de utvalgte skulle be syv ganger daglig og hørerne fire, men det finnes kilder som krever minimum tre.¹⁹³ Manikeerne var kjente for hymnesang, og funnet av en stor manikeisk salmebok datert til rundt år 400 vitner om en svært levende salmetradisjon.¹⁹⁴ Det viktigste ritualet var kveldsmåltidet, som gikk under de utvalgtes munn-segl. Hørerne var påkrevd å bringe almisser til de utvalgte, som de utvalgte velsignet før måltidet. Ritualet ble referert til som «bordet», og i de fleste kildene er det lagt til kvelden. Det var det eneste måltidet de utvalgte inntok i løpet av en dag.¹⁹⁵ De utvalgte var også pålagt faste to dager i uken, mens hørerne skulle faste hver søndag. Mer spesifikke detaljer er vanskelig å rekonstruere. Både konvensjoner og graden av strenghet kunne variere, på regionalt nivå så vel som innad i grupper. BeDuhn har for eksempel pekt på en pragmatisk skille i *Kephalaia* mellom strengere og mildere regimer for ulike typer personligheter blant hørerne.¹⁹⁶

Også bøker og bokproduksjon spilte en sentral rolle i manikeisk praksis. Den arabiske forfatteren al-Jahiz bemerket at: «Actually, the *zanadiqa* expenditure on the production of (their) books is like the Christians' expenditure on (their) churches [...]». Det vil si; et religiøst verk.¹⁹⁷ Mani illustrerte selv sin doktrine i Ardahang, og var viden kjent som grunnleggeren av en «kinesisk» malerskole i islamsk middelalder, etter at den religiøse tilknytningen var

¹⁹¹ BeDuhn 1997, 21-24

¹⁹² BeDuhn 2002, 78

¹⁹³ Gardner 2011, 87

¹⁹⁴ *Man.Salm.*

¹⁹⁵ BeDuhn 1996, 1-4

¹⁹⁶ BeDuhn 2002, 56-58, for fasten: K.262,10-264,19 i *Kephalaia*, 268-70, og Schipper 2000, 513

¹⁹⁷ Fra al-Jahiz' *Kitab al-hayawan* (800-tallet), sitert i Reeves 2011, 226.

glemt. Allerede blant de første manikeiske misjonærer finner man skrivere og kalligrafer.¹⁹⁸ De mange forseggjorte bokfragmentene fra Turfan støtter opp om dette.

Søndager samlet hele menigheten seg; de troende ba, sang salmer og leste fra skriftene. For de utvalgte var også mandag en viktig rituell dag, de fastet igjen og bekjente sine synder til hverandre, og lyttet til hørernes synder. 199 Av årlige



Figur 7: Illustrert manikeisk kodeksfragment fra Turfan.

manikeiske høytider kjenner vi til fem høytider til ære for martyrene, såkalte

«yimkier», i tillegg til en påskefeiring og den såkalte Bema-seremonien. Yimkiene er kun kjent fra øst-manikeisk materiale, men hadde sannsynligvis mesopotamisk bakgrunn. 200 Av disse var yimkien før Bema-festen den viktigste. I måneden frem til Bema-festen rensset de troende seg med faste, hymner og vaker. En samling salmer spesifikt til Bema-festen er bevart i salmekodeksen fra Medinet Madi-funnene. Under selve festivalen ble det reist en plattform (bema) med fem trinn dekket av verdifulle stoffer. På plattformen ble det plassert en tom stol eller trone, og muligens et bilde av Mani eller et eksemplar av hans verk Ardahang.²⁰¹

3.5 Manikeere i Romerriket

3.5.1 Fremvekst og utbredelse

Opprinnelig var manikeismen en syrisk bevegelse – i den grad at Peter Brown bemerket: «Wherever we meet a Syrian, indeed, we may meet a Manichee»²⁰² – fra det sørlige Mesopotamia. Mani skrev alle sine syv kanoniske bøker på syrisk, og hans første tilhengere kom fra hans eget miljø.²⁰³ Han ervervet seg raskt innflytelse utover dette, gjennom lengre misjonsreiser langs den persiske gulf til India og ved hoffet til Sjahpur I (241-272) i det sasanidiske riket. I hvilken grad Sjahpur forsøkte å benytte religionen som politisk verktøy er omdiskutert; forsøket var i så fall ikke spesielt systematisk.²⁰⁴ Sjahpurs etterfølgere snudde

¹⁹⁸ Lieu 1998, 1-2. Gulacsi 2001, Se også diskusjonen av bøkens rolle i Kellis-materialet i kap. 4

¹⁹⁹ Mandags-fasten er primært kjent fra østlig materiale, men koptisk materiale støttet opp av kristne polemikere har dokumentert praksisen også i vest. Sundermann 2001, 73-74. Schipper 2000, 513. For utviklingen av bekjennelse i manikeer-kirken, se Asmussen 1965, 122-25

²⁰⁰ En sogdisk kalender nevner fem to-dagers yimki'er (fra partisk *yamag*, «tvilling») som feiret ulike martyrer: Ohrmazd (Urmennesket), Sisin (arkhegos Sisinnios), Jesus, De tre presbytere som gikk i døden med Sisinnios, samt Mani, som hadde en egen yimki feiret to dager før Bema-seremonien. Sundermann 2001, 75-79

²⁰¹ Lieu 1992, 172. Sundermann 2001, 553

²⁰² Brown 1972, 104

²⁰³ De aller første skal ha vært to medbrødre fra elkesaitt-miljøet samt hans fa Pattig. Lieu 1992, 50

²⁰⁴ En mulighet er at Sjahpur kan ha patronisert manikeismen som en motvekt til det zoroastriske presteskapet;

om på hans politikk, og manikeerne forble en forfulgt gruppering i sasanidisk Persia langt inn i senantikken. Under umayyadene kan den ha fått en renessanse, frem til abbasidenes store forfølgelser på 700- og 800-tallet.²⁰⁵ Religionen spredte seg raskt langs silkeveien, via Merv i Persia, Samarkand i Sogdiana og Balkh i Baktria, til Tarim-bassenget, Kina og de tyrkiske stepper, der uigur-khanatet adopterte den som statsreligion rundt år 761-63.²⁰⁶ Uigurene beskyttet manikeere i Kina, som ble forfulgt under den konfutsianske renessanse, og i det abbasidiske riket. Kinesernes seier over uigurene i 840 svekket religionen, men de uiguriske herskere forble manikeere frem til utpå 900-tallet.²⁰⁷ I Kina overlevde manikeismen frem til rundt 1600, men klarte ikke å konkurrere med buddhisme eller taoisme.²⁰⁸ Manikeerne dro også nordover. Et mellompersisk fragment forteller om Mar Gabryabs misjon ved hoffet i Armenia, hvor han konkurrerte med en kristen fraksjon om herskerens gunst. Ifølge en sogdisk misjonsberetning var manikeere virksomme ved hoffet til en Waručan-Šah (i dagens Georgia).²⁰⁹ Manikeismen ser her ut til å ha hatt innflytelse en stund.²¹⁰ I motsetning til andre gnostiske bevegelser både forsøkte manikeerne på, og lyktes en stund med, å etablere en verdensomspennende kirke som overlevde i over tusen år.

Det er den vestlige manikeismen og dens skjøre utbredelse i Romerriket jeg vil fokusere på her. Mani besøkte aldri riket personlig, til tross for sitt sterke misjonsengasjement. Det nærmeste han kom var grensetraktene, slik han beskriver i første kapittel av *Kephalaia*:

I a[pp]eared before Shapur the king. He recei[v]ed me with great ho[nou]r. (...) I even spent some year[s...] him in his retinue; many years in Pers[i]a, in the country of the Parthians, up to Adiabene, and the bor[de]rs of the provinces of the kingdom of the Romans.²¹¹

Manis visjon var universell, og Roms størrelse og infrastruktur gjorde riket til et uunngåelig misjonsområde for en bevegelse med universelle pretensjoner – samt en attraktiv og godt forberedt misjonsmark. Romernes veinett, handelsruter, det hellenistiske bysystemet, med romersk herredømme som et stabiliserende politisk og juridisk overbygg, vil til å begynne med ha gitt gunstige forhold for en religion som påla sine misjonærer å holde seg i stadig bevegelse (og som var innflytelsesrik blant handelsmenn, se kap. 3.5.2). Med enden på forfølgelsene innledet av Diokletian, og Konstantin og Maxentius' «toleranse-edikt», ble riket

For ulike perspektiver, se Daryaee 2008, 28-29 contra Lieu 1992, 77-78

²⁰⁵ Reeves 2011, 223-24

²⁰⁶ Clark (2000) har sett på manikeismens ankomst til steppene og uigurherskerens konversjon. For manikeismens utover under uigurene i Turfan, se Huashan 1996.

²⁰⁷ Huashan 1996, 293

²⁰⁸ Lieu 1992, 218-242, 298-303

²⁰⁹ Lieu 1994, 30-35. Mgaloblishvili & Rapp 2010, 269-75

²¹⁰ Mgaloblishvili & Rapp 2010, 276-90

²¹¹ K.15,31-32 og K.15,35-16,2. *Kephalaia*, 21

fylt med pilegrimer og omvandrende munkar av ulike dogmatiske avskygninger. For en tid var manikeerne én gruppe asketiske forkynnere blant mange.

Mani besøkte altså ikke riket selv, men han bevegde seg langs grensene i det nordlige, syrisk-talende Mesopotamia, og holdt kontakten med tilhengere i andre områder. På den romerske siden ble Edessa i Osrhoene et viktig sentrum, og Mani adresserte Edessa-menigheten i et viktig brev.²¹² Blant misjonærene Mani sendte i sitt sted var tidlige disipler som Adda og Pattig.²¹³ Borgerkrigene på midten av 200-tallet kan ha bidratt til enklere innreise for misjonærene. Palmyra var et av de første romerske sentra manikeere etablerte seg i, og deres egne beretninger tyder på at de var fremtredende i Palmyra under den politisk fragmenterte situasjonen sent i 260-årene, da byen var sentrum for det kortlivede palmyrenske riket under dronning Zenobia. Et fragment av en kirkehistorie nevner Nafsa, søster til «dronningen [av] Thadamor», som skal ha blitt konvertert til manikeismen av Læreren Abijesus.²¹⁴ Da forfølgelsene tiltok i det sasanidiske Persia under Bahram I, Bahram II og Narses ble Romerriket viktig ikke bare som misjonsmark men også som fluktrute. Abijesus skal ha sendt misjonærer som konverterte Amaro, kongen av Hirah (dagens Kufa i Irak) og leder for den arabiske Lakhmid-stammen. Lakhmidene var på denne tiden vasaller av sasanidene, og Amaro appellerte til perserkongen Narses for å få slutt på forfølgelsene, med en viss suksess.²¹⁵ Lakhmidenes territorium grenset opp mot romerske områder og kan ha gitt en viktig rute for manikeere på flukt fra sasanidene.

Fra Mesopotamia og Syria dro manikeerne vestover til Palestina, Egypt og Balkan. Fra Edessa eller Palmyra vil ruten ha gått videre til Antiokia.²¹⁶ I Palestina er manikeere kjent fra Jerusalem, der biskop Kyril I advarte sin menighet mot dem ca 348, Eleutheropolis og senere Gaza.²¹⁷ Kanskje var det fra Palmyra at manikeerne først beveget seg inn i et annet viktig senter for vestlig manikeisme, nemlig Egypt, som en kort periode var underlagt palmyrensk dominans. Det er også mulig at de fant veien dit enda tidligere, via sjøveien sørfra (se kap. 4.1 for nærmere diskusjon). Den egyptiske manikeismens skal jeg ta opp igjen i neste kapittel, men Egypt vil ha vært et naturlig utgangspunkt for spredningen til Maghreb og Italia.²¹⁸ Romerske myndigheter og de andre kristne bevegelsene merket seg snart manikeernes ankomst i riket,

²¹² Lieu 1994, 33-34, 38-41

²¹³ Misjonæren Pattig var trolig ikke identisk med Manis far ved samme navn. Gardner & Lieu (red) 2004, 114

²¹⁴ Palmyras gamle navn var «Tadmor». Lieu 1994, 28-30. Pedersen 1997, 194-99

²¹⁵ Pedersen 1997, 200-1

²¹⁶ Lieu 1994, 47-48

²¹⁷ Stroumsa 1985, 274-76

²¹⁸ At misjonæren Adda som besøkte Alexandria var svært populær blant manikeere i vest (se van den Berg 2009, 39-40) kan tyde på et nært bånd mellom regionene, om forløpet her er uklart. Se også den alexandrinske Lærerens latin-kunnskaper, kap. 4.3.4.

og er de viktigste kildene til deres videre utbredelse. De første polemiske tekstene og keiserlig lovgivning vi kjenner til som omhandler manikeere er fra Egypt og Maghreb. Keiser Diokletian ble gjort oppmerksom på bevegelsen, og innledet de første romerske forfølgelsene rundt år 302.²¹⁹ Ifølge krønikeforfatteren Johannes Malalas' beretning fra 500-tallet ble manikeerne først offisielt fordømt på det lateranske konsilet under pave Militades, rundt år 313, og dens første misjonær var en viss Bundos.²²⁰ Augustins tid som manikeisk hører vitner om innflytelsesrike kretser av manikeere både i Kartago og i Roma på andre halvdel av 300-tallet. Lengre vest er bevegelsens utvikling høyst uklar. Anklagede «manikeere» i Spania og Gallia virker hovedsakelig å ha vært polemiske konstruksjoner.²²¹ Parallelt kan det ha foregått en egen spredning nordover til Balkan fra de syriske hjemtraktene, og man har kilder til manikeisk nærvær i Hellas og Illyria, om materialet herfra er svært begrenset.²²²

Etter Konstantins opphevelse av forfølgelsene og innføring av en viss grad av religionsfrihet hadde manikeerne fått mulighet til å misjonere åpent. Presset fra fiendtlige kristne miljøer virker derimot til å ha vært konstant. Titus, biskop av Bostra (i dagens Jordan), forfattet et skrift mot manikeerne på midten av 300-tallet, omtrent samtidig med at «ortodoksiens» viktigste syriske forsvarer, diakonen Efraim, skrev sine polemiske vers og traktater mot blant andre manikeerne i Edessa.²²³ Utover 400- og 500-tallet er den manikeiske organisasjonen mindre tydelig, og for moderne forskere blir den stadig vanskeligere å spore ettersom kristne autoriteter tok i bruk «manikeer» som et skjellsord og en generisk merkelapp på svært ulike kjetterier. Sannsynligvis forsvant de siste prominente manikeere i vest under Justinians forfølgelser på 500-tallet, men bevegelsen kan noen steder ha levd videre i skjul.²²⁴

3.5.2 Manikeismens tilhengere

Et gjennomgående fenomen i studiet av manikeismen er at så mye av kunnskapen om dem kommer fra deres motstandere. Manikeere ble beskyldt for rituelle forbrytelser, ekstrem dogmatikk og for å spre et irrasjonelt verdensbilde. Til tross for dette spredte de seg stadig videre. Kan vi si noe om hvem som ble tiltrukket av manikeismen? Det negative synet på jordbruk, kjøtt og alkohol kan ha bydd på problemer for misjonærer i det som fremdeles var et utpreget jordbrukssamfunn. Mesteparten av befolkningen levde utenfor byene og det kan ha vært vanskelig å «selge» slike idealer, der også kristendommen kun langsomt fikk innpass. Men

²¹⁹ Lieu 1992, 115

²²⁰ Selv om Malalas nok blander beretninger om manikeere og om mazdakitter. Lieu 1994, 116-17

²²¹ Lieu 1992, 116-17. Schipper 2000, 511-16, og se kap 5.4

²²² Lieu 1994, 105-29

²²³ Ibid, 38-53, 60-61

²²⁴ Ibid, 103-5. En mulig forbindelse mellom manikeere og senere dualistiske «kjettere» som paulicianere, messalianere og bogomiler har lenge blitt diskutert, men kildematerialet er tynt. Se Stoyanov 2000, 124-31

kanskje kan en personlig avvisning av jordbruk ha virket tiltrekkende for grupper allerede hevet over den type arbeid. For reisende misjonærer var byene viktige stopp. Her holdt fremdeles curia-klassen og den romerske «intelligentsiaen» til.²²⁵ Kanskje enda viktigere var handelsfolket. Manikeismen fikk et sterkt feste blant sogdere som kontrollerte store deler av handelen langs silkeveien. Mange syrere hadde også del i denne handelen, langs strekningen fra sasanidisk Persia til Romerriket. Av Kellis-materialet kan vi se manikeisk innflytelse i den egyptiske handelsstanden (se kap. 4.3.2). Lieu har pekt på hyppige handelsmetaforer i manikeiske tekster, og forekomsten av handelsmenn blant omtalte manikeere, som en indikasjon på deres suksess i slike miljøer.²²⁶

Omvendelser av politiske autoriteter er et vanlig motiv i beskrivelser av de tidlige manikeiske misjonsreisene.²²⁷ Mani selv hadde ifølge sentralasiatiske og kinesiske kilder opphav i den partiske adelen, selv om dette ikke gjenfinnes i det vestlige materialet. To av Manis viktigste tidlige støttespillere skal ha vært Mihršah av Mesene og Feroz av Khurasan, begge brødre av Sjahpur I. Som nevnt ble Sjahpur selv en av Manis beskyttere, og profeten fikk tilgang til det persiske hoffet som en del av Sjahpurs eget følge. Mani dedikerte sin partiske oppsummering av læren, *Šabuhrgan*, til kongen.²²⁸ I de manikeiske misjonsberetningene gjenfinner vi en rekke viktige politiske skikkelser som de tar til inntekt for sin egen bevegelse: Zenobia av Palmyra og hennes søster, Amaro av Hira, kongen av (E)revan (Armenia), Waručan-Šah, og senere Bügü Khan, uigurenes hersker, samt den partiske adelsmannen Badia og en viss sjah av Turan.²²⁹ Den romerske offiseren Sebastianus, *dux* av Egypt og *magister peditum* i Øst-Romerriket, ble også beskyldt for å være manikeer.²³⁰ Man kan ikke med sikkerhet si i hvilken grad disse figurene var overbeviste konvertitter, kanskje dreide det seg stort sett heller om passiv støtte enn aktivt arbeid for religionen. Det at de opptrer fremtredende i manikeisk misjonsmateriale viser at deres politiske støtte og beskyttelse ble viktig for manikeerne selv.

Fra denne korte oversikten er det mye som tyder på at religionen appellerte til mange i det øvre sjiktet av befolkningen. Var manikeismen en religion dominert av eliter, litterære, politiske eller økonomiske? Dette vil jeg komme tilbake til i kapittel 6.

²²⁵ På tross av bokstavtro eller «anti-allegoriserende» trekk ved manikeismen ser den ut til å ha fått innpass blant mange i tidens filosofiske miljøer. Lieu 1992, 152-68

²²⁶ Ibid, 97-101

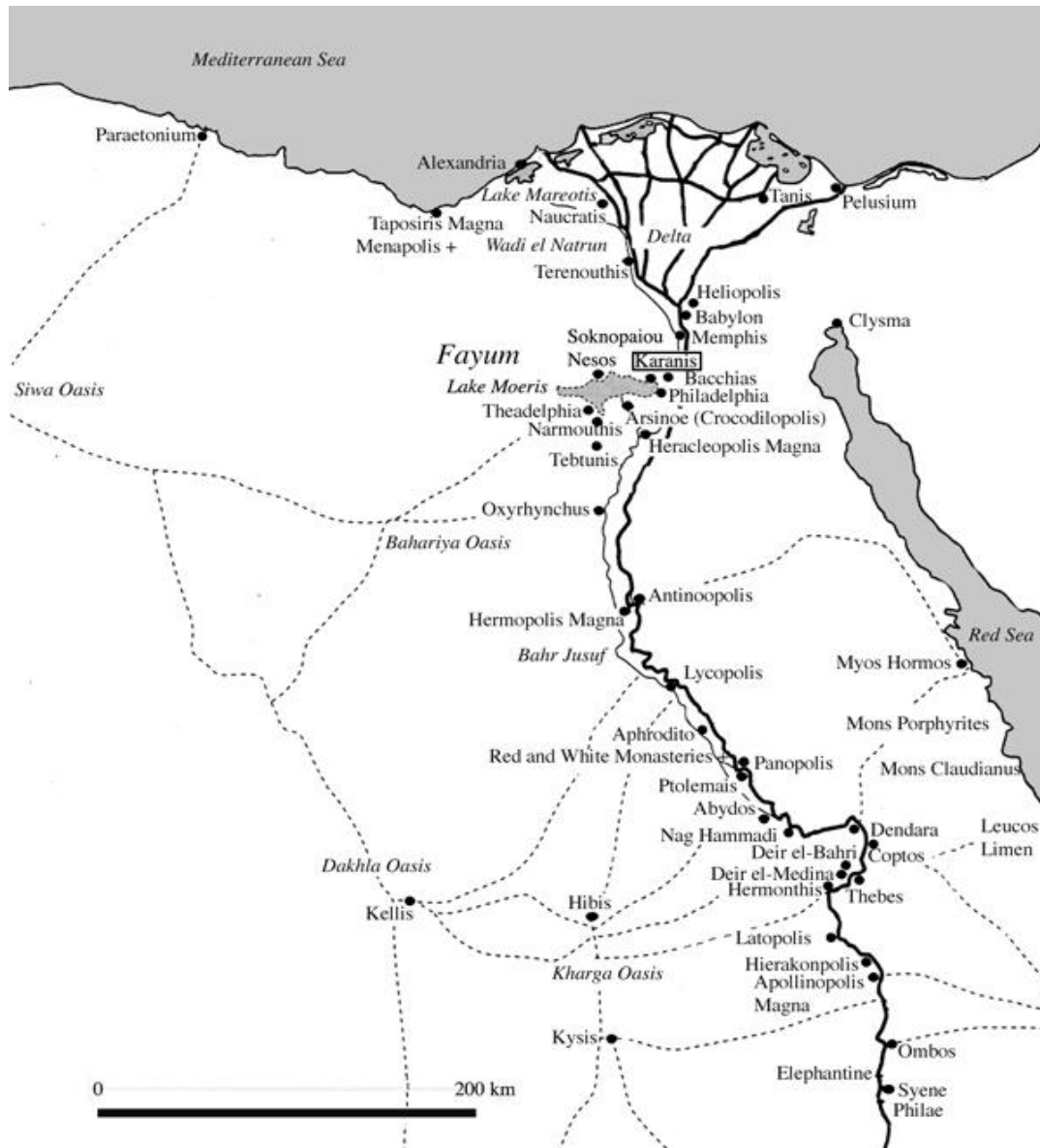
²²⁷ Ibid, 76

²²⁸ For mer om forholdet mellom det sasanidiske hoffet og Mani, se Skjærvø 1997, 327-31

²²⁹ Lieu 1992, 76-77 og 103-6. Badia nevnes i *Man.Hom.*46:12-17

²³⁰ Om beskyldningen nok er lite troverdig. Lieu 1992, 127

KAPITTEL 4: MANIKEERE I EGYPT



Figur 8: Egypt i senantikken. Manikeisk tilstedeværelse er kjent fra bl.a. Kellis, Narmouthis, Lykopolis, Antinopolis, og Alexandria

4.1 Egyptisk manikeisme

I dette kapitlet vil jeg ta for meg manikeernes kirkeorganisasjon i Egypt. Jeg har valgt å fokusere på de viktigste oppdagelsene av koptiske tekster: den koptiske kodeksen *Lærerens Kephalaia* fra Narmouthis og manikeisk brevmateriale fra Kellis. Mer spesifikt vil jeg ta for meg en seksjon av Berlin-kodeksen som behandler asketiske, etiske og organisatoriske spørsmål. Her vil jeg analysere retorikken benyttet i et utvalg kapitler, problemene de identifiserer og løsninger de presenterer, og hva de kan fortelle oss om holdninger blant manikeiske autoriteter. Deretter vil jeg se på hva Kellis-funnene gir av kunnskap om den manikeiske organisasjonen i praksis på 300-tallet. Neste del forsøker å besvare spørsmål rundt manikeisk

organisasjon, dens struktur og styrke, på bakgrunn av dette materialet. Siste del diskuterer selvforståelsen i vestlig manikeisme. Ved slik å ta i bruk både normative kilder og førstehåndsberetninger håper jeg å kunne gi et mer helhetlig bilde av manikeiske praksis, oppdrag og autoritet. Dette vil berede grunnen for sammenligningen i kapittel 5 med andre, parallelle bevegelser i Egypt, og en mer konkret forståelse av begrepet om asketisk autoritet.

4.1.1 Egypt som misjonsmark

Egypt var et enkelt land å reise gjennom – såfremt man skulle besøke byene, som for det meste lå langs Nilen slik de fremdeles gjør i dag.²³¹ En reisende østfra ville som regel komme inn i landet via Middelhavet og Alexandria, via Arsinoe i nord-enden av dagens Suez-gulf, eller andre ankomststeder langs vestkysten, der gamle handelsruter ble gjenåpnet på 300-tallet.²³² En faktor som nok bidro til både kristen og manikeisk utbredelse i landet var tempelkultens svekkede rolle fra 200-tallet av (se kap. 2.2). Tilreisende manikeere vil ha hatt mange mulige ankomstpunkter. Alexander av Lykopolis navngir Pappos og Thomas som de første misjonærene i sitt område i øvre Egypt; Pappos er kjent fra manikeisk materiale som en elev av Mani. Ifølge manikeisk misjonsberetninger på mellompartisk var den velkjente disippelen Adda i Alexandria, om kronologien til hans reiser er uklar.

Dette har ført til at to misjonsruter er blitt fremmet; en av Michel Tardieu, som har sett for seg en nordlig rute fra Palmyra til Alexandria og deretter sørover langs Nilen, og en av Ludwig Koenen, som har foreslått en sørlig misjon fra Palmyra eller Bostra, via handelsruter i Aqaba-gulven til havnebyer i Egypt (kanskje Myos Hormos eller Berenike), og derfra nordover.²³³ Den tidligste sikre kilden til manikeismen i Romerriket er et brev fra en viktig egyptisk kirkeskikkelse, sannsynligvis biskop Theonas av Alexandria, som advarte tilhengerne sine mot «de gale manikeerne» som misjonerte i området.²³⁴ Brevet er datert til rundt det siste tiåret av 200-tallet. Omtrent samtidig mottok Diokletian rapport fra en guvernør i Nord-Afrika om manikeisk aktivitet, og diktet et edikt mot dem i forkant av de omfangsrrike tiltakene mot de kristne.²³⁵ Det meste av dokumentasjonen peker likevel ikke mot Alexandria, men, som Ludwig Koenen har argumentert for, mot øvre Egypt. Dette gjelder de største funnene av manikeisk materiale: tekstene fra Kellis og Narmouthis, og Alexander av Lykopolis' polemikk. Syrisk-manikeiske fragmenter fra Oxyrhynchus og Köln-kodeksens sannsynlige

²³¹ Bagnall 1993, 34-40

²³² Ibid, 145

²³³ Van den Berg 2009, 33-35

²³⁴ En mulig tidligere kilde er Besas-brevet (P.Harr.107). Gardner, Nobbs & Choat 2000. For noen innvendinger, se Martinez 2009, 601-2

²³⁵ Lieu 1992, 114-15

opphav i Lykopolis-området er andre indikasjoner på stor manikeisk tilstedeværelse i øvre Egypt.²³⁶ Brevene fra Kellis vitner om kontakt mellom Kellis og Lykopolis, og Lykopolis-dialekten er gjennomgående i det koptiske materialet. Syrisk-koptiske øvelsestekster viser at oversettelser ble gjort direkte fra syrisk til koptisk. Koenen har derfor foreslått at manikeere begynte sitt virke ikke lenge etter Manis egne tidlige reiser, og van den Berg hevder det kan være snakk om allerede rundt år 243.²³⁷

4.1.2 Funnene i Medinet Madi

Medinet Madi i Fayyum sentralt i Egypt var åsted for et av de aller viktigste funnene av manikeiske tekster. At funnet manglet arkeologisk kontekst har gjort det vanskelig å utnytte som kilde til de egyptiske manikeeres sosiale kontekst. Samlingene herfra er likevel uvurderlige for studiet av manikeismen. De koptiske dokumentene stammer fra rundt 400, og er oversettelser av syriske originaler.²³⁸ Så langt er det utgitt kritiske utgaver av en samling salmer, en samling prekener, og én av de to kodeksene med teologiske ekskursjoner som kalles *Kephalaia*.²³⁹ Den ene bar tittelen *Lærerens Kephalaia* (Berlin-kodeksen) og ble utgitt redigert av Gardner i 1995, med den andre, *Min Mester Manis Kephalaia* (Dublin-kodeksen) gjenstår fremdeles arbeid. I tillegg fantes en kodeks med kommentarer til Manis Levende Evangelium (*Synaxeis*-kodeksen), et kirkehistorisk verk, samt en samling av Manis brev. Flere av disse gikk tapt under Andre verdenskrig, ofte er kun enkeltsider bevart.²⁴⁰ Men den manikeiske salmeboken og begge *Kephalaia*-manuskriptene er blant de lengste kodeksene vi kjenner fra senantikken.²⁴¹ Selv om man fant to kodekser det dreier seg likevel etter alt å dømme om ett verk, der Dublin-kodeksen utgjør fortsettelsen av Berlin-kodeksen.²⁴² Jeg vil her legge hovedvekt på en seksjon fra Gardners utgave av Berlin-kodeksen (heretter referert til som *Kephalaia*) som eksplisitt tar for seg problemer knyttet til manikeisk organisasjon og askese. Jeg vil også trekke på andre deler av Narmouthis-materialet der det er relevant.

4.2 *Lærerens Kephalaia* som normativ tekst

4.2.1 Teksten

Kephalaia er en vanskelig tilgjengelig tekst. I tillegg til at den ofte forutsetter kjennskap til det kompliserte manikeiske begrepsapparatet, var begge manuskriptene i dårlig forfatning

²³⁶ Lieu 1994, 62-64 og 78-87. Oxyrhynchus-papyrusene avventer ennå kritisk publisasjon. Römer 2009, 639

²³⁷ Koenen 1983, 94-95, van den Berg (2009, 35) sitt forslag er langt tidligere enn generelt anerkjent.

²³⁸ *Kephalaia*, xviii

²³⁹ «om/ved hodet», dvs. «titler» eller «kapitler», fra de mange stykkene verket er inndelt i.

²⁴⁰ For mer om funnet: Lieu 1994, 64-78

²⁴¹ Funk 1997, 148. De var nok fremdeles mindre enn de store bibel-kodeksene, se Roberts & Skeat 1983, 48

²⁴² Gardner & Lieu (red) 2004, 38 note 60

(særlig Dublin-kodeksen) da de ble anskaffet. Publikasjon av kritiske utgaver har tatt tid, og slitasje på manuskriptene har medført noe tap av tekst.²⁴³ Likevel er *Kephalaia* blant de best bevarte kildene vi har. Den består av en rekke nummererte kapitler (sg. *kephalaion*) av forskjellig lengde; noen på bare få paragrafer, andre på flere sider. De er formet som spørsmål-og-svar-sesjoner mellom Mani og uidentifiserte disipler. Hvert *kephalaion* (forkortet til *keph*) er utstyrt med et nummer og en oppsummerende tittel. De aller fleste av «Manis» leksjoner gjengis uten konkret geografisk eller historisk kontekst. Teksten benytter lister, tallmønstre og lignelser i stort monn for å forklare og organisere læren, mens mange motiver går igjen i lett endrede varianter. Intensjonen bak organiseringen er ofte vanskelig å få grep om, og verket er blitt beskrevet som usystematisk (se under).²⁴⁴

Dateringen av *Kephalaia* er viktig for å avgjøre dens opprinnelige kontekst, og dermed dens funksjon. Epiphanius av Panopolis nevner tittelen blant tekster han hevder Mani i et klassisk polemisk *topos* bare skal ha mottatt fra sin «læremester Skythianus», og en referanse til *Kephalaia* i Hegemonius' *Acta Archelai* (datert til et sted mellom 329 og 349), samt i den manikeiske *PSK* (datert til mellom de siste tiårene av 200- og de første tiårene av 300-tallet), har påvist at den må ha vært del av en tidlig teksttradisjon. Lignende materiale i øst-manikeiske tekster peker mot diffusjon fra et felles opphav.²⁴⁵ Carl Schmidts påstand om at det dreide seg om en av Manis egne bøker vil de færreste si seg enige i. Wolf-Peter Funk har sluttet seg til Michel Tardieu som hevder at teksten sprang ut fra tradisjoner overlevert fra første generasjon av manikeiske kirkefedre, redigert på et tidlig tidspunkt som supplement til Manis kanoniske bøker.²⁴⁶ Forfatterstemmen er autoritativ og benytter gjennomgående Mani som talperson, men i form av dialoger mellom ham og elever. I det innledende kapittelet forsvares verket indirekte ved å tillegge Mani selv en forordning om innsamlingen av hans muntlige overleveringer:

What [I have written] in books no human mouth will suffice to write. Nevertheless, according to your capacity, and even as yo[u] may fi[nd] strength; remember! And write a little something from [the] great [wi]sdom that you have heard from me.²⁴⁷

Tardieu har foreslått Manis disippel Adda som en mulig redaktør av verket. Læreren i tittelen til *Lærerens Kephalaia* kan være en referanse til hans stilling som en av de tolv Lærerne på

²⁴³ Publikasjonen har gått svært stykkevis. En tysk oversettelse av rundt halvparten av Berlin-kodeksen ble gjort på 1930-tallet, men først publisert i 1966. En redigert engelsk oversettelse av dette materialet kom ved Iain Gardner i 1995. Dublin-kodeksen er fremdeles ikke publisert i kritisk utgave, men Wolf-Peter Funk har nylig publisert to fascikler med tysk oversettelse. Det riktig nok ofte blitt gjort tilgjengelig for spesialister, deler blitt publisert i mange ulike avhandlinger. *Kephalaia*, xvii-xix, Funk 1997, 143-55, Gardner & Lieu (red) 2004, 38-39

²⁴⁴ Eks. Pettipiece 2007, 471. Van den Berg tar dette til inntekt for at verket er forfattet av Adda, som han mener utviste en lignende uorganisert stil i *Disputationes* (rekonstruert fra Augustin). Van den Berg 2009, 208-11

²⁴⁵ *Man.Hom.* 18.6. For diskusjon av datering, se *Kephalaia*, xix, Lieu 1994, 136-40, Pedersen 1996, 399-403

²⁴⁶ Funk 1997, 151-52

²⁴⁷ K.9,5-7. *Kephalaia*, 14

toppen av det manikeiske hierarkiet, nest etter den ledende arkhegos; for selv om Mani er den suverene læreren benevnes han sjeldent med denne tittelen. Van den Berg har funnet dette plausibelt.²⁴⁸ Også i Dublin-kodeksens tittel *Min Mester Manis Kephalaia* ser forfatterne ut til å ønske å påberope seg autoriteten til en tidlig disippel.²⁴⁹ Andre har vært mer forsiktige. Gardner har hevdet at tekstens løse og dels usammenhengende redaksjon, og mangelen på historisk og geografisk kontekst for mange av kapitlene, vitner om en kronglet redaksjonshistorie. Han er blant de som har tenkt seg at *Kephalaia* heller er uttrykk for en tradisjon under utvikling.²⁵⁰ Men med publikasjonen av faksimilen av Dublin-kodeksen har Lieu foretatt en sammenligning av et kephalaion med mellompersisk materiale fra Turfan, som peker mot at i hvert fall deler av *Kephalaia* stammer fra Manis kanoniske Sabuhragan.²⁵¹

I analysen av manikeisk praksis stikker de fjorten kapitlene fra keph. 79 til keph. 93 seg ut. Gardner har pekt på at de utgjør en distinkt enhet, og at det er sannsynlig at de ble samlet allerede før innlemmelse i kodeksen.²⁵² De er spesielt opptatt av spørsmål knyttet til funksjonen av forskjellige praksiser innad i samfunnet, både for utvalgte og hørere. Kanskje kan de på et tidspunkt ha utgjort en separat tekst, for eksempel en avhandling om kirkepraksis. Uansett gir de oss et unikt innblikk i manikeisk retorikk rundt asketisk praksis. Det er imidlertid viktig å være klar over at de fjorten kapitlene avgrenset her er tatt ut nettopp fordi de primært er opptatt av disiplinære spørsmål. De kommer et stykke bak i en bok hvis første halvdel er opptatt av kosmologi, om spørsmål knyttet til ulike stadier i den kosmogyniske (og i mindre grad eskatologiske) prosessen, og opptar ikke noen stor del av kodeksen.²⁵³ Og det er viktig å merke seg at vi i *Kephalaia* ikke finner noen detaljerte beskrivelser av rituelle preskripsjoner eller handlinger. Nøyaktig hvordan fasten er lagt opp, regler for forberedelse og konsum av føden, eller rituelle handlinger som forutsettes blir ikke forklart.

4.2.2 Askese

Beskrivelsene av asketisk virksomhet er gjerne indirekte, og knytter opp til de kosmiske og mytologiske forestillinger som ligger bakenfor handlingene. I den forbindelse er det liten tvil om at menneskekroppen spiller en viktig rolle i verket. I det omfangsrike keph. 70 blir kroppen helt eksplisitt beskrevet som et mikrokosmos, en modell av storskala-konflikten redegjort for i de foregående kapitlene av *Kephalaia*:

²⁴⁸ På bakgrunn av sin analyse av Adda/Adimantus' *Disputationes*. Van den Berg 2009, 208-11

²⁴⁹ Giversen 1988, 265-67. Funk 1997, 155 n.17

²⁵⁰ *Kephalaia*, xix-xxi, Pettipiece 2007, 471-72

²⁵¹ Lieu 2006, 526-27

²⁵² *Kephalaia*, xxxiii

²⁵³ Funk 1997, 156-57. I Gardners utgave utgjør de ca 45 av 284 sider med tekst.

[Aga]in, in one of the occasions, the apostle is sitting do[w]n among the church in the midst of the congregation. He says to his disciples: This whole universe, above and below, [re]flects the pattern of the hum[an] body; [as the f]ormation of this body of flesh accords to the pattern of the universe.²⁵⁴

Kapittelet gir deretter en detaljert beskrivelse av kreftene som virker i kjødet. Her forklares det hvordan kroppen er delt inn i soner kontrollert av en horde demoner, samtidig som de ulike kroppsdelene korresponderer med og påvirkes av ulike stjernetegn.²⁵⁵ Avslutningsvis konkluderes det med følgende: kroppen er styrt av mangfoldige onde herskere som forårsaker skader og sykdom.²⁵⁶ Først i keph. 78 tas denne tråden opp igjen. Her beskrives konsekvensene for mennesket som på grunn av sine onde herskere drives av fire besettelser: mat, sex, rikdom og ære i krig.²⁵⁷ I og med at menneskekroppen er overgitt ondskapens vold må det sterke virkemidler til for å temme den og gjøre den i stand til bruk i kampen for å befri lyselementene. Kroppen blir altså arena for den kosmiske kampen mellom Lysets og Mørkets krefter. De tre første kephalaia om praksis tar da også for seg den asketiske disiplinen som er Lysets redskap i konflikten. Keph. 79 («Concerning the Fasting of the Saints») er det første av disse, og begynner med å oppgi fire «store verk» ved, eller effekter av, den manikeiske fasten:

The first work: S[hall] the holy man punish his body by fasting, [he sub]duces the entire ruling-power that exists in him.

The Second: This soul that comes in [to] him in the adm[in]istration of his food, day by day; it shall be made holy, [c]leansed, purified, and w[ash]ed from the adulteration [of] the darkness that is mixed with it.

The third: Th[at] person shall make every deed a holy one; the mystery of [the children] of light [i]n whom there is neither corruption nor [...] the food, nor wound it. [Rat]her, they are holy, [there is nothing] in them that defiles, as they li[ve] in peace.

The fourth: they make a [...] the Cross, they restrain their hands from the hand [...] not] destroy the living soul.²⁵⁸

Inndelingen er noe underlig; kanskje reflekterer det det firedelte gudsbegrepet ofte identifisert i østlig materiale og som man finner spor av i *Kephalaia*.²⁵⁹ I hvert fall kan man her se den viktige rollen faste har i manikeisk selvforståelse. Kosthold og kyskhets, avståelse fra uren mat og oppførsel, spiller inn i konstruksjonen av den manikeiske helligmannen. Faste og avståelse fører i første omgang til en indre seier over kroppens demoner. Av denne seieren kommer effekt nummer to: avståelsen gjør at maten helligmannen etter hvert inntar blir rensket. Når en som har beseiret sine demoner spiser kan matens lys eller «sjelematerie» fritt stige opp fra kroppens materie. Den tredje effekten av askesen er på utsiden. Fasten gjør asketen til et av

²⁵⁴ K.169,23-170,1. *Kephalaia*, 180

²⁵⁵ I tråd med Manis astrologiske lære, der menneskets skjebner er bundet til stjernene. Se keph.48, K.120,21-124,32. Ibid, 127-32

²⁵⁶ K.175,5-24. Ibid, 184

²⁵⁷ Keph.78 «Concerning the Four Things over which People kill each other.» K.190,11-191,8. Ibid, 199

²⁵⁸ K.191,13-26. Ibid, 200

²⁵⁹ Lysets Guds fire «ansikter» er: «Gud», «Lys», «Kraft» og «Visdom». Heuser & Klimkeit 1998, 12-14

«lysets barn», som innebærer en fredsom, hellig disposisjon, fri for korrupsjon. Korrupsjon er som vi så i keph. 78 knyttet til begjær. Det fjerde «verket» er også en ytre effekt, selv om den er vanskelig å gripe helt. Det dreier seg i hvert fall om hvordan fasten gir utslag i pasifistisk varhet, inkludert avståelse fra vold mot Lyskorset eller Den levende sjel, altså naturen.

Først i keph. 80, «The Chapter of the Commandments of Righteousness», oppsummeres de viktigste budene gitt utvalgte og hørere. Her beskriver Mani to leveregler eller «Rettferdigheter» som igjen er tredelt.²⁶⁰ Både utvalgte og hørere må overholde disse Rettferdighetene for å perfeksjonere seg i troen. Den første Rettferdigheten er gitt de utvalgte. De blir pålagt å leve i kyskhets, å vokte seg for å skade lyselementer, og å avstå fra kjøtt og alkohol; altså det som utgjør «De tre segl». Kapittel 81 følger opp fasten og dens betingelser på det organisatoriske planet (se kap.4.2.5). Seksualitet behandles kort i keph. 98.²⁶¹ I keph. 85 lister Mani en rekke asketiske øvelser:

For without toil and pain the elect shall not find strength to become free from the world. Rather, only by the consideration of [...] and that of prayer, and of self-control, and of [...] and of only-begottenness, and of withdrawal, wo[unds] and lashings, the discipline of the chains, the [...] [...] At first these things [...] [...] and these pains [...] they inherit [...] for ever and ever. Whoever [...] he has not rest therein, in the land of the living ones. Again, this is [also the case] with this living almsgiving. It shall suff[er] pain for a while, and an eternal rest [co]mes to it from the saints.²⁶²

Den sentrale rasjonalen bak er altså at de asketiske øvelsene er helt essensielle for frelsen. «Onlybegottenness» og «withdrawal» kunne implisere en form for eremittisme, men beskrives ikke utførlig. Med tanke på vekten lagt på fellesskap og religionens urbane, aktive karakter (se under) tror jeg heller det menes tilbaketrekning fra materielle lyster til det manikeiske fellesskapet, eller kanskje meditasjon.²⁶³ De fysiske skadene nevnt er mer enigmatiske. Menes det selvpåførte botsøvelser og kroppslig avstraffelse? Slike øvelser er kjent fra andre asketiske grupper og dermed ikke helt utelukket. Men verken andre manikeiske eller anti-manikeiske kilder peker mot slik praksis, og det virker derfor lite trolig.

I keph. 86 kan man muligens finne et indirekte eksempel på et manikeisk «skriftemål» eller «bekjennelse». En disippel forteller Mani om et mørke som av og til kommer over ham som gjør at han av og til tviler, på tross av han er flittig i troen.²⁶⁴ Det siktes tydelig til depresjon, og Mani forklarer hvordan selv en som har de riktige doktrinene kan oppleve slike øyeblikk av tvil. Mani lokaliserer problemet dels i stjernene, dels i brød og vann disippelen har

²⁶⁰ Jeg følger her Gardners oversettelse. Browder gir en annen inndeling, men teksten blir da mindre sammenhengende. Browder 1990, 191-92, og K.192,3-193,22. *Kephalaia*, 201-2

²⁶¹ K.248,10-249,30. *Kephalaia*, 253-54

²⁶² K.212,23-213,2. *Ibid*, 220

²⁶³ Meditative praksiser er kjent fra den østlige tradisjonen. Huashan 1996, 283

²⁶⁴ «The Chapter of the Man who asks: Why [am] I sometimes at peace and troubled at other times?» K.213,21-216,30. *Kephalaia*, 221-24

inntatt.²⁶⁵ De urene elementene i maten forblir en mulig kilde til problemer, selv etter at selve sjelen har blitt renset. «Ånd» for Mani var i høyeste grad var en materiell, kroppslig affære. Men noen problemer er utenfor askesens evne til å løse helt, og styres av krefter utenfor individets rekkevidde. Selv rigid askese kan ikke gi fullverdig harmoni i den materielle verden; forløsningen kommer først når den rensede sjel forlater kroppen for siste gang.

En viktig tematikk for den manikeiske askesen er renkelse. Konflikt over renkelse sto sentralt i Manis brudd med Elkasais baptister. For baptistene innebar renkelse daglig dåp i vann, noe Mani kom til å se som en mindreverdige, ytre renkelse. Selv etablerte han et program for indre renkelse, som her må forstås bokstavelig: den krevde nøye kontroll med fordøyelse og kroppsvæsker. Jason D. BeDuhn har demonstrert hvor viktig det rituelle måltidet var i



Figur 9: Hørere bærer frem det rituelle måltidet. Kodeksfragment fra tempel i Khocho, Turfan (700-800-tall)

denne sammenheng.²⁶⁶ Ideologien rundt diettregimets transformerende kraft ble her repetert daglig av de utvalgte. Velkomstritualer og hymnesang i fellesskap assisterte renselsesprosessen under måltidet, og la faste rammer rundt ritualet. Rituelle måltider er kjent i mange religiøse sammenhenger. I manikeismen ble ritualet knyttet opp mot større, kosmiske prosesser, og den utvalgte fordøyelse ble viktig for lysets (og dermed sjelens) frelse.²⁶⁷ For å rense lyset måtte asketen først etablere en varig kroppslig renhet, altså gjennomgå en kroppslig transformasjon ved hjelp av askese. Senere kapitler beskriver transformasjonen askesen medførte i detalj, og det redegjøres for «bildene» av «det nye mennesket» som ble skapt i de utvalgte kropper gjennom asketisk praksis, og som er agentene som skiller ut den onde, mørke materie fra maten.²⁶⁸ Svært mange senere kapitler beskriver og forklarer aspekter ved askesens effekt.²⁶⁹ Keph. 86 gir eksempel på hvordan sjelelige kvaler blant de troende kunne håndteres ved å relatere individuelle problemer til det kroppslige, mer spesifikt til dietten. Askese skulle ikke bare transformere de utvalgte kropper, men også deres psyker – eller kanskje er det mer presist å si at disse to ikke er skarpt adskilt. De manikeiske autoritetene ønsker å vise utførlig hvordan Manis asketiske program gir en gjennomført transformasjon av individets kropp og sjel, og slik skaper et nytt menneske.

²⁶⁵ K.214,31-215,25. Ibid, 223

²⁶⁶ Se BeDuhn 1996, 1997, og 2002, spesielt 209-34

²⁶⁷ Ofte referert til som «religionens daglige arbeid». Gulacsi 2001, 120-25

²⁶⁸ Keph.94 (K.239,3-240,12), og i større detalj i keph.114 (K.269,14-270,24). *Kephalaia*, 245-46 og 275-76

²⁶⁹ Dette gjelder keph. 97, 98, 103, 104, 108, 109, 110, 111, 114 og 115. Ibid, 252-55, 262-63, 266-71 og 275-84

4.2.3 Misjon

En tendens fra tidligere forskning har vært å se Manis lære som et hemmelig *gnosis*, og dermed stemple manikeerne som en gruppe esoteriske mystikere. I *Kephalaia* blir det derimot lagt mye vekt på evangelistisk arbeid: allerede i første kephalaion gis den manikeiske misjonsbefalingen en sentral plass. Mani understreker at en årsak til, og også et bevis på at hans religion er overlegen doktrinene til hans profetiske forgjengere er at den vil nå ut til alle verdens hjørner:

[I have chosen] you (pl.), the good election, the [h]oly churc[h] that I was sent to from the Father. I have [sown] the seeds of life. I have [...] them [...] from east to west. As you yourselves are seeing, [my] hope has gone toward the sunrise of the world and [every] inhabited part; to the clime of the north, and the [...] Not one among the apostles did ever do these things.²⁷⁰

Utvelgelse settes her i forbindelse med guddommelig utsendelse, og demonstrerer hvordan de utvalgte ikke var en spesiell elite satt til å vokte en sannhet mot inntrengere, men en fortropp sendt ut for å spre et budskap. Misjon var en annen måte de utvalgte skulle bidra til at den kosmiske prosessen gikk fremover. Dette ser vi spesielt godt i keph. 80. Der var det som nevnt over to tredelte Rettferdigheter både utvalgte og hørere måtte leve etter. Den andre Rettferdigheten pålagt de utvalgte lød slik:

He can add to it [...] wisdom and faith so that [...] from his wisdom he can give wisdom, to every person who will hear it from him. And also from his faith he can give faith, [to th]ese who belong to the faith. From hi[s grace] he can give freely of love, shower it upon them, that the might join them to him. For, when that one acquires a great riches [...] in righteousness. By this second godliness he may cause others to be sent, resembling him in [righteous]ness.²⁷¹

Det gjelder å evangelisere utad («every person who will hear»), å styrke de som allerede er i troen, samt å rekruttere nye disipler til å tre inn blant de utvalgte. Mani gir her oppfordringen til et utadvendt liv plassen rett bak askese som en del av de utvalgte oppdrag. Keph. 81 (som vi skal komme tilbake til under) avsluttes med flere oppfordringer til de utvalgte om å spre ordet, og det vektlegges at denne misjonsvirksomheten er viktig for deres egen sjelelige frelse. I keph. 84: «Concerning Wisdom; it is far superior when on the Tongue than in the Heart of the Person», overbeviser Mani en disippel om at den manikeiske læren har en positiv effekt på den troende som misjonerer aktivt.²⁷² Misjonsplikten går igjen også utenfor seksjonen vi tar for oss her; keph. 140 heter ganske enkelt: «It behoves the Just not to cease preaching».²⁷³ Misjonsplikten reflekterer behovet for å holde kirken i vekst, et ledd i Manis visjon om en verden der alt lys er frigjort fra materien. Samtidig er misjon og ansvar for fellesskapet også til det gode for den utvalgte forhold til det guddommelige. Igjen vever Mani sammen kosmiske, institusjonelle, og individuelle behov til et helhetlig program.

²⁷⁰ K.16,3-9. Ibid, 21

²⁷¹ K.192,16-25. Ibid, 201

²⁷² K.204,24-208,10. Ibid, 213-16

²⁷³ Gjengitt i W.-P. Funks oversikt over upublisert materiale per 1997. Funk 1997, 156

4.2.4 Fellesskap

Som vi så i forrige seksjon ble utvalgte som tok aktivt ansvar for å misjonere og å bygge kirken belønnet med guddommelig gunst. I keph. 81 blir dette budet forsterket, og de manikeiske utvalgte pålegges å ta ansvar for hele det manikeiske fellesskapet. En disippel som har blitt utnevnt til en viktig posisjon i hierarkiet forteller Mani at han føler at ansvaret han bærer ødelegger for hans mulighet til frelse. Han ønsker derfor å trekke seg fra vervet, for å gå tilbake til det han mener var et mer rettfærdig liv. Mani irettesetter ham strengt. Han sammenligner disiplinen på kroppen med disiplinen som kreves for å bygge kirken og sier:

Now, if you can ask exemption from this matt[er] and this divine work, are there also others like you to decline it? Then indeed, all this sort of benefit and every divine work: whoever will do it? For wise people [...] who know the truth, who are like you, shall not attain the benefit [...] that you have given them.²⁷⁴

Denne samme paragrafen avsluttes med å vektlegge at den innadvendte troende ikke er av samme kaliber som den som tar ansvar for kirken:

And also, since I am telling you in truth [...] that greater is the glory and the victory and the good of the one who preaches, building the church; than that of the brother who turns his heart inward and keeps himself to himself, and edifies only himself.²⁷⁵

Den siste setningen viser at for individets egne spirituelle utvikling var det misjonerende livet nødvendig. Dette budskapet repeteres mot slutten: «In contrast, I assign to you this a[lo]ne: Have you power to preach and to build the chu[r]ch of God, for your toil will be reckoned to your benefit.»²⁷⁶ Kapitlet kan implisere at en del manikeere stilte seg skeptisk til å påta seg organisatorisk arbeid i kirken. Manis sterke dualisme kan ha forsterket skepsisen til det verdslige aspektet ved organisasjonen. De manikeiske autoritetene gjør det derimot klart at de utvalgte ikke skal leve i ensomhet med sin askese; det er forventet at de tar ansvar for å bringe frelsen til potensielle konvertitter.

I neste del får hørerne større plass. De siste seks kapitlene i seksjonen, fra keph. 87 til 93 – med unntak av det noe underlig innskutte keph. 89 som jeg skal komme tilbake til – behandler hovedsakelig deres oppgaver, spørsmål og problemer.²⁷⁷ I keph. 80 blir hørernes plikter trukket inn rett etter formaningene til de utvalgte. Der de utvalgte ble tildelt to tredelte Rettferdigheter (askese og misjon) får også hørerne to oppgaver delt i tre. Hørernes første Rettferdighet består i faste (så mye de klarer), bønn, og å frembringe almisser i form av mat til de utvalgte. Den andre Rettferdigheten går noe lengre i sitt krav om engasjement:

²⁷⁴ K.195,25-30. *Kephalaia*, 204-5

²⁷⁵ K.196,6-10. *Ibid*, 205

²⁷⁶ K.196,24-26. *Ibid*, 205

²⁷⁷ K.216,31-239,2 (unntatt K.221,18-223,16). *Ibid*, 224-45

[The] second work of the catechumena[te that he] does is this: A person will give a child to the [ch]urch for the (sake of) righteousness, or his relative [or member] of the household; or he can rescue someone beset by trouble; or buy a slave, and give him for righteousness. Accordingly, every [go]od he might do, namely this one whom he gave as a gift [for righ]eousness; that catechumen [...] will share in with them. Thirdly: A person will build a dwelling or construct some pl[ace]; so they can become for him a portion of alms in the holy ch[urch].²⁷⁸

Å donere medlemmer til religiøst virke var ikke en ny idé, men den gjøres her til et bud pålagt alle bevegelsens lekfolk. Ville et slikt bud være gjennomførbart for andre enn de mer velstående troende, som hadde råd til å gi vekk slaver eller mange slektninger å ta av? Hvis ikke støtter det i så fall påstanden om manikeismen som et elitefenomen, forbeholdt de som hadde tid og penger å bruke på bevegelsen (se kap 3.5). Imidlertid var slaveri en institusjonalisert del av romersk samfunn, selv mindre velstående bønder hadde råd til å anskaffe slaver.²⁷⁹ For slavenes del kunne et liv i troens tjeneste være en vei til større personlig frihet. For familien som valgte å gi et medlem til bevegelsen bød det også på muligheter til å sikre liv og karriere i tilfeller der den ikke lenger hadde råd til å brødfø alle, slik middelalderens kloster gjorde i Europa. Manikeiske utvalgte hadde ikke tilgang på de samme ressurser tilgjengelig for «karrieremunker» i den senere katolske kirke, men det manikeiske kollektivet vil likevel ha kunnet bidra til en viss sikkerhet for sine medlemmer.

Hørerne pålegges til dels strenge krav. De må donere både mat, disipler og bygg til kirken, i tillegg til å bære den religiøse byrden det innebar å skade Lyskorset for å anskaffe og tilberede maten. Hvordan kompenseres hørerne for arbeidet? Hva slags garanti har de for egen sjelelig frelse? I keph. 80 beskriver Mani hvordan giverne får del i det gode arbeidet den utvalgte som de har skjenket utfører, og kapittelet avslutter med å forsikre dem om at de har del i kirkens nådegaver og godheter.²⁸⁰ Spørsmålet tas igjen opp i keph. 87 som omhandler almisser,²⁸¹ og igjen i keph. 93, der hørernes tvetydige stilling eksplisitt tematiseres i tittelen: «A Catechumen asked the Apostle: When I would give an Offering to the Saints, shall I inflict a Wound on the Alms?»²⁸² Mani påpeker at skadene hørerne påfører almissene (dvs. Lyskorset) utjevnes ved det gode som kommer av de utvalgtes arbeid. Skadene helbredes gjennom de utvalgtes salmer, ritualer og velsignelser. Almissene muliggjør dette arbeidet, og innhøsting av disse er derfor ikke bare tillatt, men strengt nødvendig for hørernes frelse, hvis de ikke vil ta på seg den utvalgte livsstilen.²⁸³ Andre spørsmål vedrørende hørernes forhold til de utvalgte innad i kirken tas også opp. I keph. 88 svarer Mani en frustrert hører som har kritisert noen

²⁷⁸ K.193,4-13. Ibid, 202

²⁷⁹ Bagnall 1993, 123-27

²⁸⁰ K.193,19-22. *Kephalaia*, 202

²⁸¹ K.216,31-218,32. Ibid, 224-26

²⁸² K.236,7-239,2. Ibid, 242-45

²⁸³ K.238,15-239,2. Ibid, 244-45

utvalgte dårlige oppførsel.²⁸⁴ Mani ber høreren om å tilgi dem. Han påpeker at det er de utvalgte fortjeneste at høreren oppnår frelse på tross av gjentatte synder. Samtidig er han påpasselig med å forsikre høreren om at de utvalgte ikke ser ned på ham av den grunn:

The saints watch you as you commit them. Neverthe[less], they neither mock you nor hate you. Nor are they distant to you. Nor shall they say, 'Inasmuch as he sins like this, I will not be his teacher'. Rather, they shall accept [you] in love and sweetness; they shall speak wit[h you] in the wisdom of God, teaching you as you [... ..] your dissipations and your deeds [...] that are sins, and they perform for you all these charities. They say to you: 'You are our brother. You are one of our congregation, a companion who will journey with us to the land of light.'²⁸⁵

Kephalaia-teksten legger som vi ser vekt på at hørernes arbeid gjør dem til medbrødre i det manikeiske fellesskapet. Samtidig gir den en autorativ løsning på en typisk konflikt som kunne oppstå i spenningen mellom ideal og dagligdags praksis. Manis ord kan forstås som indirekte rettet til de utvalgte selv, i tilfelle de skulle bli overbærende med lekfolket, da det var de utvalgte som var de mest sannsynlige lesergruppen. I keph. 90, 91 og 92 står også spørsmål rundt hørernes frelse som i fokus, og i keph. 92 og 93 får hørerne direkte svar på sine henvendelser.²⁸⁶ Allerede i keph. 77 ble det fremhevet at hørerne er å regne blant de fremste i alle verdens kongeriker, og at de har del i Den hellige ånd.²⁸⁷ At så mange kapitler berører hørernes status indikerer at manikeiske autoriteter var svært oppmerksomme på deres religiøse behov. *Kephalaia* gir svar på typiske spørsmål fra hørere og påminner de utvalgte om deres gjensidige avhengighet; tross ulike stadier i frelsesprosessen er de å regne som et fellesskap.

4.2.5 Autoriteters retorikk mellom idealisme og realisme

I kapitlene har det blitt presentert spørsmål og konflikter som kan ha oppstått i krysningen mellom asketiske idealer og kirkelige behov. Strengt formaning og krav til individuelle medlemmer ga bevegelsen en sterk profil, og appellerte til de som mente kun ekstraordinære tiltak var godt nok i jakten på å forenes med det guddommelige. Slik sikret det manikeerne en prominent plass blant senantikkenes søkere etter religiøs autoritet. Sannsynligvis hjalp dette også på samholdet innad i kirken.²⁸⁸ Samtidig kan det altså ha skapt spenninger mellom asketiske krav og institusjonelle behov. Å forby de mest dedikerte medlemmene prokreasjon samt å oppmuntre lekfolk til ikke å få barn, kan ha gitt visse utfordringer med å opprettholde medlemsmassen. Eiendomsrestriksjoner og krav om stadig bevegelse av de utvalgte kan ha bydd på ande utfordringer for organisasjonen, men også muligheter. De spesielle forordningene rundt mat og planter ble gjenstand for en del spørsmål. I keph. 85 ønsker en

²⁸⁴ K.219,1-221,17. Ibid, 226-28

²⁸⁵ K.220,27-221,4. Ibid, 228

²⁸⁶ Se eks. keph.92 og 93, der Mani blir utspurt av hørere. K.234,24-239,2. Ibid, 241-45

²⁸⁷ K.189,21-190,6. Ibid, 198

²⁸⁸ Augustin beskriver et intenst vennskapsforhold i sin manikeiske krets. Lieu 1992, 168-69

disippel å vite om det er tillatt å reise ut, vel vitende om at man i løpet av reisen vil måtte ødelegge planter og kanskje drepe levende vesener:

... I have heard you, my master, say in the congregation of the church, that it is proper for the person to watch his step while he walks on a path; lest he trample the Cross of Light with his foot, destroy vegetation. Also, it counts firs[t] for any creeping creature, lest he trample upon it and kill it with his foot. However, on occasion the superior, [who commands me], may send me to some foreign count[ry] about a godly matter [...] of the church. ... [Never]theless, I am also afraid lest in any way I commit a sin when [I wa]lk on the path, as I trample upon the earth, treading on the Cro]ss of Light, and make [...] without force in my sole on the path, as I walk o[n it].²⁸⁹

Manis bud er så omfattende at selv viltvoksende vegetasjon og krypdyr er ment til å bevares, noe denne disippelen ser som en utfordring. Som svar innfører Mani en unntaksdoktrine for oppdrag utført i troens navn:

Indeed, I, I tell you (pl.) with a great voice: Every elect and righteous person who walks on a path due to the work of God, and though w[al]king upon the ear[th] and though treading with the soles of his feet on the Cross of Light, he does no sin therein. Rather, a crown and palm-branch is his entire path; because he walks not by his own desire, nor hastens about an acquisition a[nd] worthless things, as he tramples upon the earth and the Cross of light.²⁹⁰

Slike handlinger kan forsvares så lenge de utføres med de riktige hensikter, altså i religionens og den manikeiske kirkens tjeneste. Mani sammenligner den utvalgte med en god lege, som må benytte smertefulle virkemidler for å helbrede sin pasient.²⁹¹ Skaden de utvalgte påfører er midlertidig, og veies opp gjennom de religiøse arbeidene de utfører som muliggjør befrielse av lyset og den eskatologiske forløsning. Slik kan også de andre selvfornektende arbeidene de gjør forstås. Prøvelsene de troende ble utsatt for kan sees i sammenheng med smerten de manikeiske hørerne, tidvis også de utvalgte, måtte påføre jorden for å utføre sitt religiøse virke. En midlertidig smerte er helt nødvendig for å gi varig kosmisk befrielse. Slik fant *Kephalaia*-litteraturen en måte å operasjonalisere de radikale idealene Mani hadde stilt opp, uten å oppgi den opprinnelige intensjonen.

Å se hvordan seksjonen forsøker løse opp motsetninger mellom idealer og pragmatikk kan også forklare det tilsynelatende malplasserte keph. 89.²⁹² Det er et polemisk stykke, tydelig forfattet for å forsvare Mani mot en jødisk-kristen kritikk. En Nazareer stiller Mani til veggs vedrørende hans gudsbegrep: «Your God, to whom you pray, as you believe in him, is he good or evil?» Mani svarer enkelt: «A [ju]dge is my God.»²⁹³ Nazareeren begir seg så ut på en kritikk av Manis Gud. Hvordan kan en dommer som straffer menneskene med ulidelige smerter ved endetiden være god slik Mani tenker seg det? Manis svar går i sin essens ut på at Guds handlinger ikke kan forstås som ondskap fordi de er nødvendige og selvforskyldte. Gud,

²⁸⁹ K.208,15-209,1. *Kephalaia*, 216-17

²⁹⁰ K.209,12-20. Ibid, 217

²⁹¹ K.211,27-212,9. Ibid, 219

²⁹² «The Chapter of the Nazorean who questions the Teacher» K.221,18-223,16. Ibid, 229-31

²⁹³ K.221,28-30 og K.222,1. Ibid, 229

den rettferdige dommer, påfører ikke mennesker ondt, men deler kun ut den straff de selv har påført seg.²⁹⁴ Det som dermed kan virke ondt er i virkeligheten et resultat av kosmisk nødvendighet. Nøkkelen til kapittelets plassering kan være å se det i sammenheng med kapitlene som forklarer hvorfor de troende av og til må bryte med idealene i troens navn: det er ikke snakk om brudd, men om nødvendige onder. I keph. 85 benytter Mani analogien med den «gode legen» for å forsvare utvalgte milde brudd i troens tjeneste.²⁹⁵ Den samme analogien dukker opp i keph. 93 for å rettferdiggjøre hørernes innhøsting av almisser.²⁹⁶ Resonnementet i keph. 89 ligner på disse. Kanskje reflekterer dette buddhistisk innflytelse; denne forståelsen av godhet i dommerrollen satt opp mot behovet for kosmisk straff kan minne om karmisk lov. Beskrivelser av den manikeiske etikken andre steder utviser dessuten den samme tendensen til å se gode gjerninger i lys av en universell «kausal-lov» som gir konsekvensene av menneskers gjerninger.²⁹⁷ Redaktørene av *Kephalaia* kan ha tenkt seg at kapitlet skulle knyttes sammen med disse, da den manikeiske askesen er tett knyttet til deres forståelse av godhet som en substans absolutt separat fra det onde.

4.2.6 Ekskurs: Tekstens redaksjon

Som vist i diskusjonen over dukker det opp problemer med å forklare organiseringen av verket, og Gardner har pekt på at særlig siste del av *Kephalaia* bærer preg av en lite gjennomtenkt redaksjon.²⁹⁸ Jeg tror nok likevel at redaktøren(e) har hatt en viss hensikt med plasseringen av alle de 13 kapitlene, selv om redaksjonen ikke er veldig elegant. Plasseringen til keph. 89 kan kanskje sees som en sammenstilling av gudsbegrepet og askesen til et forsvar for Manis konsept om godhet. Keph. 77 hyller de utvalgte og høreres livsstil satt i kontrast til de fire verdslige riker. Keph. 78 forteller kort om de fire store problemene som plager mennesket og forårsaker ulykker i verden. Deretter følger keph 79, bundet ved hjelp av tallet fire men også ved tematikken: det gir fire idealer manikeiske helligmenn må overholde for å bidra til helbredelsesprosessen av verden. Seksjonen som jeg har tatt for meg over presenterer deretter løsningen på kroppens og verdens problemer fra keph. 70, 77 og 78. Keph. 70 fungerer ypperlig til å berede grunnen for den senere redegjørelsen for budene. Heller ikke avslutningen er like klart atskilt fra de andre kapitlene som man kan få inntrykk av hos Gardner. Keph. 94 beskriver hvordan den rensende effekten, resultatet av de utvalgte asketiske

²⁹⁴ K.223,14-16. Ibid, 231

²⁹⁵ K.210,6-19. Ibid, 218

²⁹⁶ K.237,10-23. Ibid, 244

²⁹⁷ BeDuhn 2002, 82

²⁹⁸ «Indeed, chapter 76, concerning the missions of Mani, has some indications of being a new beginning; whilst 77 and 78 (linked by 'four') seem poorly placed.» *Kephalaia*, xxxiii

program, virker inn på kroppen.²⁹⁹ Flere senere kapitler plukker opp dette temaet, men er sporadisk spredt utover.³⁰⁰ Det vitner om en viss kontinuitet, men ikke en strømlinjeformet redaksjon.

4.2.7 *Kephalaia* i manikeisk praksis

Når det gjelder bruken innad i menigheter er det også vanskelig å si noe sikkert, utover at det har didaktisk funksjon. Gardner mener at kompleksiteten i det kosmologiske materialet, som forutsetter nær kjennskap til Manis system som helhet, tyder på at den i hovedsak var ment for de viderekomne, og dermed reservert for å løse interne stridigheter blant det øvre hierarkiet.³⁰¹ Doktrinene som tas opp i teksten og de mytologiske detaljene peker ikke mot forsøk på å løse abstrakte, doktrinelle spørsmål. Den er ikke spesielt polemisk (i hvert fall ikke internt), men besvarer grunnleggende men også vanskelige spørsmål ved funksjonen av manikeisk mytologi og praksis, selv om det er korrekt at den forutsetter en inngående kjennskap til manikeisk det begrepsapparatet.

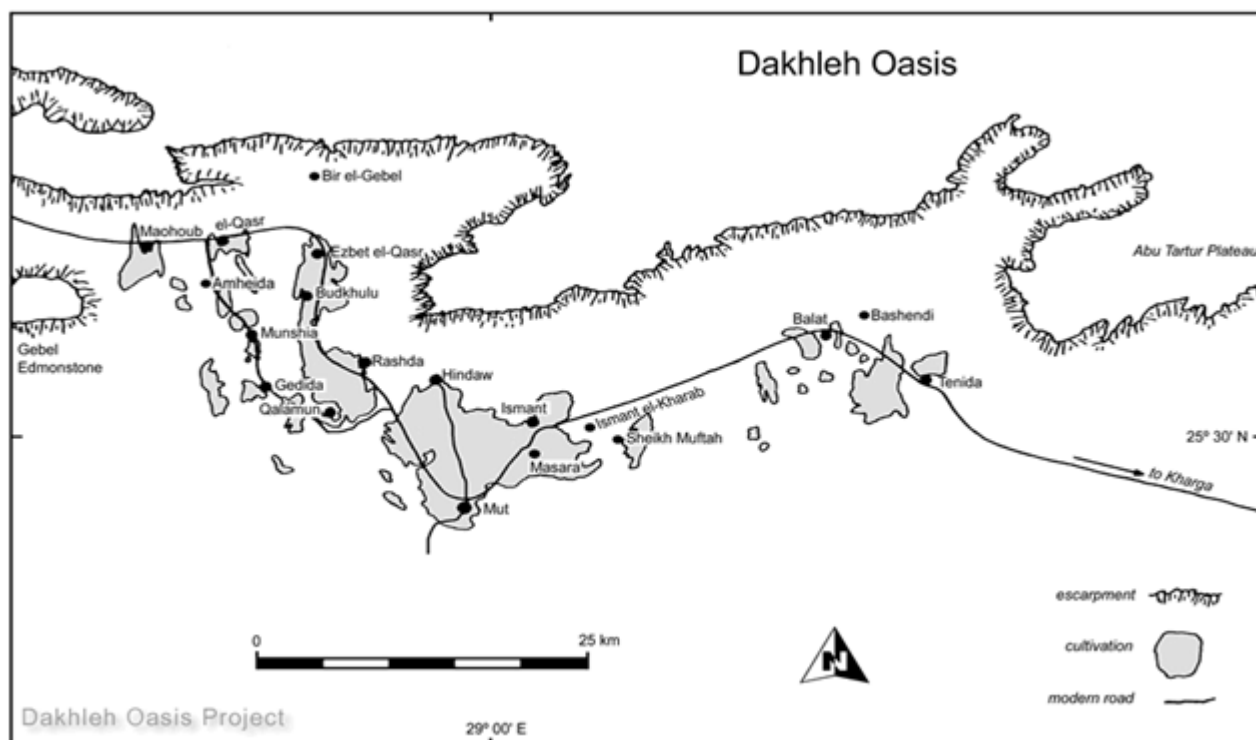
Det er altså sannsynlig at det er snakk om et verk ved sentrale personer i det manikeiske hierarkiet, kanskje blant de tidligste disiplene. Hva ønsket så de å «gjøre» ved hjelp av disse delene av *Kephalaia*? Passasjene jeg har sett på over søker gjennom sin retorikk å demonstrere helheten i Manis tenkning, og samholdet i organisasjonen som følger av dette. Helheten vektlegges ved at kosmiske, institusjonelle og individuelle behov veves sammen. Manikeisk askese er en teknikk som løser både kosmiske og individuelle problemer, og fellesskapet er en forutsetning for at det skal lykkes. Teksten tar opp et knippe mulige bekymringer og søker å gi et forsvar for askesens basis og funksjon. Enhet i bevegelsen blir vektlagt ved at de utvalgte oppfordres sterkt til å påta seg ansvar innad, og artikulerer mulige innvendinger som kan komme fra hørere, og gir svar de utvalgte kan videreformidle. Hørerne forsikres dessuten om at deres arbeid komplementerer de utvalgte, og at de slik er essensielle for den kosmiske prosessen. Den eller de autoriteter som har bidratt i verket har ønsket å gi en så komplett innsikt som mulig i hva den manikeiske askesen innebar. Samtidig vektla de at askesen var ikke bare en privatsak men et anliggende for hele fellesskapet.

²⁹⁹ K.239,3-240,12. Ibid, 245-46

³⁰⁰ Se kap.4.2.2, note 269

³⁰¹ *Kephalaia*, xxiii

4.3 Kellis-materialet



Figur 10: Kart over Dakleh-oasen.

4.3.1 Funnene i Ismant el-Kharab

Utgravningene av Kellis foregår i dag ved landsbyen Ismant el-Kharab i den store Dakleh-oasen vest for Nil-dalen. Kellis var i denne perioden et viktig administrativt senter i oasen, bebodd av flere tusen mennesker. I motsetning til Medinet Madi-materialet er de manikeiske tekstene herfra utgravd *in situ*, og man finner manikeere i daglig arbeid heller enn i normativ og retorisk utforming. Tekstmaterialet består stort sett av papyrusfragmenter og spenner nesten hele perioden fra begynnelsen av til slutten av 300-tallet. Papyrusene stammer hovedsakelig fra ett av utgravningsområdene, område A, i hus 1-3 (samt et fragment i hus 4), og størsteparten av papyrusen herfra er fra bare ett av disse husene igjen, Hus 3.³⁰² For det meste dreier det seg om salmefragmenter, samt brev med privat kommunikasjon. Det finnes også fragmenter av Manis kanoniske epistler blant dem. Av andre typer tekster har man funnet en viktig manikeisk bønn, et par ordbøker, og mye økonomisk-relatert materiale. Sannsynligvis er salmene herfra tidligere enn de i salmeboken fra Medinet Madi, i hvert fall tidvis direkte oversatt fra syrisk.³⁰³ I tillegg er det funnet øvelser i syrisk på tretavler. Koptisk-dialekten er av samme sentral-egyptiske slag som den dokumentert i Medinet Madi. Det er de private brevene som primært vil oppta meg her, men deler av de litterære funnene vil trekkes

³⁰² For en redegjørelse for funnsted, se C.A. Hopes detaljerte beskrivelse (med bidrag fra G.E. Bowen om myntfunnene og datering), «The Archeological Context» i Gardner, Alcock & Funk 1999, 96-122

³⁰³ Gardner 1996, xiii-xvi

inn der det er relevant. Fremdeles er flere brev ikke publisert; disse er primært fra senere generasjoner og i mindre grad av religiøs karakter (se under).³⁰⁴

4.3.2 Kellis-manikeerne

Materialet fra huset stammer fra mange individer og fra flere generasjoner eller kretser. Gardner et.al har forsøkt å snevre inn tidsrommet. Ved hjelp av navn som går igjen samt priser fra brev og regnskap har de etablert tentative genealogier, og datert de fleste brevene til ca årene 355 til 380.³⁰⁵ Samfunnet var da vel etablert, mens en ankomst-dato er vanskelig å fastslå. En av salmene kan dateres til rundt første kvartal av 300-tallet, noe som impliserer en tidlig dato for manikeernes ankomst i Kellis – kanskje søkte de tilflukt her fra Diokletians forfølgelser.³⁰⁶ Kretsen forgrenet seg ut i mer sentrale deler i Nil-dalen. De greske dokumentene gjør det for eksempel klart at Kellis-beboerne hadde nære bånd til innbyggere i Afrodite i Antaiopolis-nomen. Sannsynligvis var den manikeiske menigheten her også en utstikker fra et større sentrum, kanskje i storbyen Lykopolis.

Hvor stort det manikeiske fellesskapet var er vanskelig å besvare. Funn av fragmenter av en manikeisk hymne i Hus 4 et stykke unna huset hovedfunnene, samt et syrisk fragment av litterær karakter et annet sted i Kellis, tyder på at husstanden(e) i Hus 1-3 ikke var de eneste manikeerne her og at fellesskapet kan ha vært substansielt.³⁰⁷ Det syriske navnet Efraim er nylig blitt oppdaget på potteskår i Trimithis (dagens Amhida) i andre enden av Dakleh-oasen.³⁰⁸ Det vitner om bred kontakt mellom manikeernes kjerneområder og denne oasen helt øst i Egypt. De syriske tekstene fra Hus 3 har alt demonstrert at Kellis-beboere oversatte manikeiske tekster direkte fra originalspråket.

Gardner føler seg trygg på manikeismens stilling i byen.³⁰⁹ Når det gjelder manikeernes sosiale stand og vilkår finnes det indikasjoner på at de tilhørte det som kanskje kan kalles, med et anakronistisk begrep, «småborgerskapet». Det greske materialet er hovedsakelig offisielt eller økonomisk relatert, og vitner om en gruppe som ernærte seg av handel.³¹⁰ En del av de troende har hatt nær tilknytning til tekstilproduksjon, som var en stor gjeskjeft i Kellis som

³⁰⁴ De vil bli publisert i vol.II av serien *CDTK*

³⁰⁵ Gardner, Alcock & Funk 1999, 250-52. For økonomisk utvikling, valuta og mål: Bagnall 1993, 330-32

³⁰⁶ Lieu 1994, 97-98. *P.Kell.Gr.* 97 i Gardner 2007, 95. Dateringen er gjort på paleontologisk grunnlag..

³⁰⁷ *P.Kell.Syr.* 2 i Gardner 2007, 136

³⁰⁸ Nevnt i Bagnalls rapport i Hope et.al. 2007, 21. Trimithis er også nevnt i brevene, se Gardner, Alcock & Funk 1999, 13.

³⁰⁹ Han kommenterer (noe kronglete): «From the evidence surveyed already it is apparent that there are cumulative reasons to state that Manichaeism had become a significant force ca. 360 CE» Gardner 2000, 253

³¹⁰ Gardner, Alcock & Funk 1999, 5

helhet.³¹¹ Dette underbygger indisiene jeg allerede har nevnt på at manikeismen hadde handelsfolk som et viktig rekrutteringsgrunnlag. De store kostnadene som inngikk i kodeksproduksjon kan også peke mot et velstående samfunn. To- og trespråklighet blant manikeerne (koptisk, gresk og dels syrisk) viser at det dreier seg om et samfunn med høyst litterære medlemmer og ambisjoner.³¹² Men hvor stor andel som tilhørte dette laget av befolkningen er vanskelig å avgjøre uten mer kunnskap om størrelsen på menigheten, som ikke lar seg utlede av det svært konsentrerte tekstfunnet. Slektsbegrep brukes ofte av brevskriverne; akkurat hva slags slektsforhold det dreier seg om er i mange tilfeller uvisst. Den utstrakte bruken av slektsbetegnelser i utvidet, religiøs forstand forhindrer ofte eksakt identifikasjon.³¹³

I en viktig brevveksling ser det i hvert fall ut til å dreie seg om «naturlige» slektsbånd; brevene utvekslet mellom Makarios, Matthaïos og Maria.³¹⁴ Dette er en av de bedre bevarte korrespondansene, og den med mest eksplisitt religiøst innhold. Brevene er ofte skrevet av Makraios og hans sønn eller nevø Matthaïos, sendt fra ulike steder i Nil-dalen. Brevene fra Makarios er adressert til Matthaïos eller også til Matthaïos' mor, Maria, i Kellis. Det dukker også opp brev fra Matthaïos selv sendt hjem til moren. Det nære forholdet mellom Makarios, Matthaïos og Maria, peker i retning av at vi her har å gjøre med en familie av fromme hørere. Andre viktige korrespondanser er brevene fra Titoue, og de tre brevene fra Horion. To av disse er til hans «bror» Hor, det siste til to kvinner, Tehat og Hatre. Viktige enkeltbrev er fra Ouales, fra Ammon, fra «far» (kopt. *apa*) Lysimakhos, og et brev fra den ikke-navngitte Læreren.³¹⁵ Lærerens betydning er av spesiell interesse, hans rolle skal vi komme tilbake til.

4.3.3 Menigheten

Gardner et.al. mener det er lite trolig at det bodde utvalgte i de utgravde Kellis-husene. Argumentasjonen er riktignok basert på manglende eksplisitt identifikasjon av personer i materialet som utvalgte, og fravær av tegn til sølibat (implisitt i de mange referansene til barn). Den gir likevel ikke rom for endelige konklusjoner, og det er tydelig at samfunnet ofte hadde interaksjon med utvalgte. «Bror» og «søster» benyttes i flere tilfeller som monastiske titler, og «barn» ble tidvis brukt om det manikeiske fellesskapet.³¹⁶ På den annen side, i noen brev nevnes mottakere eksplisitt som lekfolk.³¹⁷ Det kan ofte være vanskelig å se om avsender eller

³¹¹ *P. Kell. Copt 18* i Gardner, Alcock & Funk 1999, 153-54 (også prosopografisk data, 46)

³¹² Gardner 1997, 1-11, 161-75

³¹³ Gardner, Alcock & Funk 1999, 5-6 og 19-20. Lanskje kan også «mor» ha vært en tittel (se diskusjon under).

³¹⁴ Gardner et.al. legger i hvert fall det til grunn, men heller ikke sikkert. Makarios' forhold til Matthaïos og Maria er tvetydig, han kan være far, onkel eller kanskje også bare en nær venn i troen.

³¹⁵ Dette brevet er ennå ikke publisert, men under forberedelse til *CDTK II*. Se Gardner 2006, 317-23

³¹⁶ Gardner, Alcock & Funk 1999, 51-52 og 74

³¹⁷ *P.Kell.Copt.22* og 32. Ibid, 179 og 215

mottaker bebodde Kellis-husene, eller om brevene var kommet dit på annet vis. Horion hilser «de utvalgte» to ganger i sine brev, men i en standard formulering sammen med katekumenene, som en referanse til hele fellesskapet.³¹⁸ En annen fellesbetegnelse tydeligvis brukt om begge grader er «de som gir hvile».³¹⁹ Gardner et.al. mener begrepet hovedsakelig var ment til å betegne hørerne, i betydningen av de som gjør at de utvalgte kan overholde «hvilen» (se kap 3.3), men begge grader er implisert i brevene.³²⁰

Det har vært spørsmål om manikeer-kirken benyttet diakoner separat fra presbytere. Diakoner skal ikke ha vært en del av Manis opprinnelige inndeling, og påvisning av diakoner i tillegg til presbytere kunne i så fall representere en tilpasning til en kristen-kirkelig struktur. En diakon nevnes; at han er manikeere er sannsynlig.³²¹ Av kjente manikeiske hierarkiske titler nevnes biskoper og presbytere, om det ikke med sikkerhet kan stadfestes tilhørighet til manikeisk samfunn i alle tilfellene.³²² Argumentene for manikeisk tilhørighet er hovedsakelig ut fra sterk assosiasjon med de manikeiske brevskrivere og skikkelser nevnt i brevene. Et unntak dukket nylig opp i det ennå uredigerte brevet fra Læreren som hilser sine presbytere i Kellis.³²³ Av andre titler har man funnet referanse til munkene (gr.sg. *monachos*) Petros og Timotheos. *Apa* kan ha vært en monastisk tittel; Lysimakhos er i hvert fall en sentral skikkelse i det manikeiske samfunnet.³²⁴ Matthaïos' referanse til sin «store mor» eller «bestemor» er interessant, og bringer frem spørsmålet om hvorvidt hun var ment i en utvidet betydning. Matthaïos forteller:

Thus, I have been here in Antinoou since the day when the Teacher came south; (and) I have been unable to find a way to go ..., nor visit my father, because they are mourning in the city for the blessed soul of my great mother. We are remembering her very much. And I was distressed that she died when we were not with her, and that she died without finding the brotherhood gathered around her.³²⁵

Ut fra at sorgen ser ut til å være felles for de «i byen» kan peke mot at hun hadde en større rolle i fellesskapet. Samtidig er det mulig at Matthaïos prosjekterer en mer personlig sorg. Gardner et.al tror den sannsynlige betydningen er «bestemor», men identifikasjonen er ikke sikker.³²⁶ Selv om «mor» i denne sammenheng skulle være Matthaïos' bestemor og ikke en tittel kan denne kvinnen likevel ha hatt en viktig stilling blant manikeerne. Bemerkningen om at «brorskapet» skulle vært samlet rundt henne før hun døde indikerer en utvidet rolle i

³¹⁸ *PKell.Copt.*15 og 16. Ibid, 143 og 147

³¹⁹ Ibid, 53

³²⁰ I *PKell.Copt.*15 heter det for eksempel: «Greet warmly for me they who give you rest, the elect and the catechumen, each one by name». Ibid, 143

³²¹ Ibid, 51 og 75. Se også rekonstruksjon av ordet *diakon* i *PSK, Man.Hom.22:6*

³²² Gardner, Alcock & Funk 1999, 50-52

³²³ Gardner 2006, 318

³²⁴ Eks. *PKell.Copt.*21, Gardner, Alcock & Funk 1999, 174

³²⁵ *PKell.Copt.*25. Ibid, 191.

³²⁶ Ibid, 193 notet til 25:52. Gardner et.al er mer forsiktige i begrepsoversikten. Ibid, 52

menigheten. Akkurat hva slags betydning en slik ansamling kan ha hatt er ikke mulig å si sikkert. Kanskje er det snakk om et begravelsesritual, men det er ikke kjent fra andre steder.³²⁷

Læreren er den tydeligste av de manikeiske hierarkiske titlene. Han fremstår som en overordnet autoritet og et viktig referansepunkt i materialet, spesielt i Makarios-familiens korrespondanser. Av kjente manikeiske rangstitler er det naturlig å identifisere ham som en av de 12 Lærerne i det manikeiske hierarkiet (se kap. 3.4).³²⁸ Gardner et.al. har også vurdert muligheten for at han kan identifiseres med Lysimakhos, men har gått bort fra tanken.³²⁹

4.3.4 Praksis

I et brev fra far Titoue til sønnen Shamoun nevner far Titoue Shamouns sønn, også ved navn Titoue – Gardner et al. postulerer at han er oppkalt etter farfaren – som er sammen med ham:

Your son Titoue greets you warmly. He is very well. He has gone to the monastery to be with father Pebok. He is good and well. Do not concern yourself about any of them, nor on their account. Find 5 *mna* of usable wool and send them. We can make them a garment for him.³³⁰

Brevet demonstrerer eksplisitt eksistensen av et manikeisk kloster allerede på midten av 300-tallet, et spørsmål som tidligere har vært debattert.³³¹ Forholdet mellom husene i Kellis og klosterbygget er likevel ikke avklart. Brevet gir også et viktig innblikk i dagliglivet blant egyptiske manikeere. Lignende oppfordringer til å sende varer i det som virker som en religiøs kontekst dukker opp gjentatte ganger i materialet. Sammen med tekstiler nevnes olje i forbindelse med slike forespørsler.³³² Her har vi eksempler på forespørsler fra skikkelser assosiert med et manikeisk kloster om å få dekket grunnleggende behov, i det som virker som en mer uformell form for almisser forventet av hørerne. Noen brev nevner i tillegg organisering av *agape*. Agapen er kjent fra *Kephalaia* og *PSK*, sannsynligvis ment som en referanse til det manikeiske rituelle måltidet.³³³ Almisser av mat og brød som skal gis til foreldreløse og fattige enker (i kontrast til Augustins påstand om at manikeere aldri ga mat i veldedighet) nevnes i et brev fra kvinnen Tehat.³³⁴

³²⁷ Gardner trekker frem muligheten i sin første diskusjon av brevet. Gardner 1997, 173-74

³²⁸ Gardner, Alcock & Funk 1999, 75

³²⁹ Ibid, 53. Begrunnelsen, at han er en for «opphøyet» skikkelse til å ha direkte kontakt med Makarios-familien, virker noe svak med tanke på f.eks. eleven Pienes (se under) reiser med ham. I *PKell.Copt.*29 nevnes begge uten eksplisitt å identifiseres, og at man besitter brev fra både Lysimakhos og Læreren (separat) tror jeg likevel peker på separate skikkelser, eller at man i hvert fall trenger klarere bevis før man gjør en identifikasjon

³³⁰ *PKell.Copt.*12. Ibid, 133

³³¹ Akkurat hvordan et slikt kloster var organisert er fremdeles åpent. Gardner 2000, Van den Berg 2009, 45-46, og diskusjonen under (kap. 4.4)

³³² Se Gardner, Alcock & Funk 1999, 208

³³³ For bruk av *agape*: *Man.Hom.*29 note 1-2 og K.279,15. *Kephalaia*, 283. For referanser i Kellis, se eks. *PKell.Copt.*15. Gardner, Alcock & Funk 1999, 140-43. Regnskapsboken nevner vin i forbindelse med *agape*, kanskje i en kristen kontekst. Hos Horion er det nok snakk om manikeere. Ibid, 77

³³⁴ *PKell.Copt.*43. Gardner, Alcock & Funk 1999, 251. For Augustins påstand, BeDuhn 2002, 171.

Den andre Rettferdigheten nevnt i keph. 80 er også dokumentert her: anskaffelsen av rekrutter til religiøs tjeneste. Titoue sønn av Shamoun har i brevet over blitt overgitt til en utdannelse i klosteret. I et brev fra Makarios blir det klart at Matthaïos er reist til Makarios og skal motta en religiøs utdannelse, og at en annen ung gutt fra Kellis-kretsen, Piene, blir undervist i latin av Læreren.³³⁵ Latin hadde begrenset bruksverdi i Egypt, og det er dermed en mulighet for at Piene ble gjort klar for videre misjonsvirksomhet i riket.³³⁶

I et brev på gresk nevnes det som sannsynligvis er den samme Titoue (den yngre) fra brevet til Shamoun i forbindelse med opplæring i veving.³³⁷ Det kan demonstrere at den manikeiske Hvilen ikke nødvendigvis innebar et generelt forbud mot alt arbeid, men begrenset til aktiviteter knyttet til (direkte) skading av Lyskorset. Det kan også peke mot at manikeiske klostre i vest kunne fungere som økonomiske enheter, i likhet med de kristne klostrene i dets omegn og manikeiske klostre i øst. Opplæring av en ung Utvalgt i veving ville vært lite hensiktsmessig om det ikke var ment til å benyttes aktivt. At klosteret ved Kellis var integrert i lokalsamfunnets økonomi ser vi av regnskapsboken fra Kellis, som nevner betaling fra en munk ved navn Petros på vegne av utgifter forbundet med et *topos Mani*, mest sannsynlig identisk med klosteret nevnt av Titoue.³³⁸ Det samme *topos Mani* er oppført som eier av drue- og olivenåkre i regnskapsboken.³³⁹

Kellis-materialet forsterker også bildet av manikeismen som en sterkt tekstorientert religion. Det demonstrerer at bokproduksjon var en del av det religiøse arbeidet i manikeiske klostre allerede på 300-tallet Kellis-materialet. Rester av større salmekodekser vitner om en god bokbeholdning i Kellis-samfunnet.³⁴⁰ I Makarios' brev til den unge Matthaïos formaner han gutten til å studere hardt:

Study [your] psalms, whether Greek or Coptic <every> day (?) ... (15) Do not abandon your vow. Here, the *Judgment of Peter* is with you. [Do the] *Apostolos*; or else master the *Great Prayers* and the Greek *Psalms*. Here too, the *Sayings* are with you: study them! Here are the *Prostrations*. Write a little from time to time, more and more. Write a daily example, for I need you to write books here.³⁴¹

Til slutt ber han også om at Matthaïos skal ta med seg bøker når han kommer til Makarios: «If my mother Kouria will give the great [*Book of*] *Epistles*, bring it with you. If not, bring the

³³⁵ *P.Kell.Copt.20*. Gardner, Alcock & Funk 1999, 168-69

³³⁶ Gardner et.al ser en mulighet for bruk i misjon rettet mot det øvre sjikt av egyptiske embetsmenn i tråd med den «typiske» manikeiske misjonens fokus på eliter. For meg virker dette noe unødvendig, da de fleste ville vært kompetente i gresk. Ibid, 170. For latinens status, se Bagnall 1993, 231-35

³³⁷ I *P. Kell. I Gr.* 12, påpekt ved Gardner, Alcock & Funk 1999, 48

³³⁸ Ibid, 76

³³⁹ Ibid, 72-73, 83

³⁴⁰ Gardner 1996, xvi

³⁴¹ *P.Kell.Copt.19*. Gardner, Alcock & Funk 1999, 160

small one, with the *Prayer-Book* and the *Judgement of Peter*.»³⁴² Det forventes altså at Matthaïos skal bidra i bokproduksjon når han en gang kommer dit Makarios befinner seg. Fra funnet av en treplate med skriveøvelser på vet vi at han hadde gode muligheter til å bedrive øvelser i bokproduksjon hjemme i Kellis. I den siste delen av brevet ser vi også hørere oppbevare Manis kanoniske epistler hjemme hos seg: manikeiske tekster var ikke forbeholdt klostrene. I et annet brev ber Makarios sine «søsken», Pshempnoute, Kyria og Maria, om å sende ham en farget pute til en bok, antakeligvis da til rituell bruk.³⁴³ Et annet viktig dokument i denne sammenheng stammer fra en annen brevveksling, nemlig Ouales brev til Pshai. Pshai har bedt om å få tilsendt en magisk formel for å løse opp et kjærlighetsforhold, og Ouales, muligens en ung munk, legger ved en slik formel. Samtidig uttrykker han bekymring for papyrusmangel der han oppholder seg.³⁴⁴ Ouales brev demonstrerer ikke bare hvor utbredt tekstproduksjon var blant manikeere, men påviser også at noen manikeere absorberte lokale magiske praksiser, og benyttet lokale gudenavn i sine formularer.³⁴⁵

Når det gjelder misjon har vi gode indikasjoner på denne form for arbeid. Et interessant brev er det sendt fra Makarios til Maria (sannsynligvis i Kellis), der vi finner Læreren på besøk hos Makarios:

I have heard (15) that Hatre came to the south. You did not send a letter by him. Indeed, when the Teacher [came ..., we] asked him to [stay here] with us. He is sick ... (20) ... sick, a sickly illness. He greets you (pl.). There is no other youngster with us. Some brothers have come from Alexandria recently. We asked them (25) about Piene. They say that he is doing very well. He has sent us a letter by them. So, you may find he is coming south.³⁴⁶

Det er viktig å merke seg at Læreren ser ut til å ha vært mye bevegelse, og ser ut til å ha hatt nær kontakt med menigheter og tilhengere flere steder i sentral-Egypt.³⁴⁷ I brevet fra Læreren impliserer at han har møtt mottakerne ved tidligere anledninger («Now, all times I have been far were as if I am near.»³⁴⁸). Også andre manikeere i materialet er ofte på reise fot. Matthaïos sender brev fra både Hermopolis og Antinoopolis. Besøk i Siaout (Lykopolis) er nevnt i materialet. Den unge aspiranten Piene fra Kellis reiser med Læreren hele veien til Alexandria.³⁴⁹

³⁴² Ibid, 162

³⁴³ Gardner et.al bemerker at det muligens også kan være snakk om en dekorert pose eller innbinding, eller, mindre sannsynlig, en sekk med farger til boken (da sannsynligvis til illustrasjoner). *PKell.Copt.*21. Ibid, 174

³⁴⁴ *PKell.Copt.* 35. Ibid, 226-27. En mer fullstendig diskusjon rundt Ouales mulige monastiske situasjon finner man i Mirecki, Gardner & Alcock 1997, 1-8

³⁴⁵ Ouales virker bekymret for at brevet skal havne hos en «broder Kallikles»; kanskje fordi Mani selv forbød magisk praksis. For muligheten for at magiske tekster likevel sirkulerte ved hjelp av skrivere i de utvalgte rekker, se Canepa 2011

³⁴⁶ *PKell.Copt.*24. Gardner, Alcock & Funk 1999, 184-85

³⁴⁷ I alle brev i CDTK I, både i *PKell.Copt.*20, 24, 25, 29 og i det fragmenterte 52, er Læreren nevnt i sammenheng med reiser – om det i et par av tilfellene kan det være snakk om en og samme tur. Ibid, 168, 184, 191, 203 og 279.

³⁴⁸ Gardner 2006, 318

³⁴⁹ Gardner, Alcock & Funk 1999, 13

Reisevirksomhet er naturligvis en ganske vanlig kontekst for brevskriving generelt, men mange av brevene er sendt mens avsenderen er tydelig engasjert i religiøst arbeid. Reisene bør altså ses i sammenheng med manikeisk misjonsvirksomhet, som vi så det ble manet til gjentatte ganger i *Kephalaia*.

4.3.5 Forfølgelser

Mange Kellis-brev omhandler problemer som plager de troende.³⁵⁰ Et spørsmål har naturligvis vært i hvor stor grad manikeere opplevde press fra samfunnet rundt i denne perioden. Kirkens syn har lenge vært kjent, men manikeernes egne perspektiv har vært fraværende. Noen indikasjoner har man riktignok hatt. Den manikeiske Salmeboken oppgir en rekke egyptiske navn i en kontekst der det mest sannsynlig er snakk om martyrer, en indikasjon på at den tidlige misjonen i Egypt ikke gikk smertefritt.³⁵¹ Men i Kellis-materialet er antydninger til spenning enda klarere. Matthaïos og Makarios uttrykker gjentatte ganger ønske om å kunne snakke fritt («παρησία») med Maria (brev 20, 22, 25). Gardner et.al peker på Manis bruk av det samme ordet i *Kephalaia*, keph. 76, der han forteller om vanskene han har møtt på sine misjonsreiser, både av mislykkede reiser og forfølgelser: «Then look, I, one Mani alone, have not been permitted [to] speak freely in the world».³⁵² Hvorvidt allusjonen er intensjonell eller ikke er vanskelig å avgjøre, men med utgangspunkt i Manis egne problemer (og tidligere forfulgte kristne) kan ordet ha blitt del av en manikeisk forfølgelses-diskurs. I brev 22 skriver Makarios til samfunnet hjemme i Kellis om sine bekymringer i forbindelse med en bok som er blitt stjålet:

Are (not) you yourself a catechumen? For we are not retaliating against anyone in this place for what they are doing to us. However, you have reached this place to make apparent some ungodliness and inhumanity; while you know I did not copy it with any display! Now first: so that he (or 'it' the book?) (65) would be saved from the hands of them pursuing him (it?). Second: because of the fire that burns in my heart on account of the book which they took, so that he might write it ...³⁵³

I neste paragraf nevnes et medlem av samfunnet som opplever forfølgelse (διωγμός), men konteksten er uklar. I *P.Kell.Copt.*31 skriver en anonym «far» til en gruppe kvinnelige hørere, etter all sannsynlighet for å be om almisser. Brevet avslutter med det som ser ut til å være en viktig oppfordring: «Do not let (the letter) stay with you, it may fall into somebody's hands!»³⁵⁴ Et par andre brev har lignende oppfordringer, tidvis også til ødeleggelse av brevet

³⁵⁰ Som Gardner et.al. lakonisk kommenterer, «It seems characteristic of Macarios (or at least his style) that he spends a good deal of his time being 'distressed' at one thing or another». Ibid, 185

³⁵¹ *Man.Salm*, xx, 142-43

³⁵² K.184,6-7. *Kephalaia*, 193-94

³⁵³ *P.Kell.Copt.*22. Gardner, Alcock & Funk 1999, 179

³⁵⁴ *P.Kell.Copt.*31. Ibid, 212

etter lesning.³⁵⁵ Den mest tydelige referansen til forfølgelse av manikeere spesifikt gis i et brev fra Ammon, som skriver:

Now, great was the grief that overcame me, and the heartbreak that seized me, when I heard about what happened; namely that they shook those of this word. For it is possible for God to thwart their designs. In fact, I wanted to come to you, but I was told that it was not allowed. Therefore, write quickly to me how you are doing. For I am very concerned about this matter.³⁵⁶

Omfanget av disse forfølgelsene er derimot svært usikkert. Gardner et.al. merker seg at brevene fra den senere generasjonen (ca 370-tallet og utover, avventer publikasjon) er mindre preget av religiøsitet enn de tidlige. Hvorvidt dette skyldes tilfeldigheter, forsiktighet i forbindelse med forfølgelse, eller helt andre årsaker er i hvert fall foreløpig ikke mulig å si. Historikere har tidvis lekt med tanken om at Kellis-menighetens opphør har hatt tilknytning til forfølgelser. Hus 3 skal ha blitt forlatt tidlig på 390-tallet, etter en gradvis reduksjon i økonomisk aktivitet på 380-tallet.³⁵⁷ Det meste av papyrus fra Hus 3 ble funnet i rom 6, fragmentert og spredt ut over gulvet, en ødeleggelse som ikke stammer fra takets kollaps.³⁵⁸ Men bevisene gir ikke mulighet for noen konklusjon, og det er nok større sannsynlighet for at husene ble forlatt i forbindelse med de generelle forholdene som medførte fraflytting fra Kellis. At den manikeiske menigheten her levde i et spenningsforhold til deler av samfunnet rundt er likevel tydelig.

4.3.6 Kellis i samtiden

I Kellis var den hedenske kulten på denne tiden på vikende front. Tempelet gikk ut av bruk omtrent på midten av 300-tallet (om ikke tidligere), forut for datoene til det meste av brevkorrespondansen.³⁵⁹ Samtidig ser kirkeeliten ut til å øke sitt press på avvikende troende, spesielt manikeere. I 364, omtrent samtidig med Kellis-tekstene, ba retoren Libanius om at hans venn guvernøren av Palestina Prima om å beskytte manikeere i provinsen, muligens i kjølvannet av hevnaksjoner ved keiser Julians død.³⁶⁰ Nærmere Kellis-samfunnet var tilhengere av Melitius, biskop av Lykopolis på begynnelsen av 300-tallet, i konflikt med Athanasius og den «ortodokse» kirken i Alexandria. Kellis ligger heller ikke langt fra Det hvite klosteret i Atripe ved Panopolis (dagens Akhmim) i øvre Egypt. Her ble apa Shenoute overhode rundt år 385, og lå i bitter konflikt med ikke-troende eller avvikende troende i sine omgivelser (se kap. 5.4). Nedgravingen av tekstene funnet i Medinet Madi og Nag Hammadi stammer fra samme peri-

³⁵⁵ Ibid, 207

³⁵⁶ *P.Kell.Copt.*37. Ibid, 233

³⁵⁷ Ibid, 115-16

³⁵⁸ «Why such numbers were eventually placed in room 6 is a different matter, as is the cause of their breakage, for this was certainly not as a result of roof collapse. These issues, and those concerning some of the documents found in the house, must remain unresolved for the present.» Ibid, 116

³⁵⁹ Ibid, 1 note 1

³⁶⁰ Lieu 1992, 137-38

ode og kan ha vært drevet av frykten for forfølgelse.³⁶¹ At en lignende spenning kan ha oppstått mellom kristne og manikeere i Kellis skal ikke sees helt bort ifra. Tross spor etter konflikter med fiendtlige skikkelser, er hovedtema i brevene likevel dagligdagse; økonomiske transaksjoner, tjenester, helse og hilsener. Brevene Gardner og hans medredaktører publiserte i *CTDK* var de delene av materialet som (ved første gjennomgang) virket viktigst for å etablere et sammenhengende bilde av manikeerne og materiale knyttet til religiøsitet. Gardner et.al. er nøye med å presisere at arbeidet ikke er ferdig, og store mengder materiale gjenstår, for det meste av hverdagslig karakter.³⁶² Manikeerne i Kellis levde lenge fredelig side om side med kristne og hedninger, eksemplifisert av regnskapsboken, der det manikeiske klosteret fremstår som godt integrert i samfunnsstrukturen.³⁶³

4.4 Organisasjonsstruktur

4.4.1 By og kloster

Av Kellis-materialet ser altså den manikeiske bevegelsen i Egypt ut til å ha vært en tettbygd organisasjon helt fra toppen av hierarkiet til de enkelte klostrene. Kan vi si noe mer spesifikt om hvordan den manikeiske misjonen var organisert? Et interessant vitnesbyrd finner vi ivutdraget fra Augustins polemikk (se under). Spesielt interessant er Augustins beskrivelse av de utvalgte i Roma som først spredt omkring i fattigslige husrom i byen, før de ble samlet og organiserte askesen i en annen privat husholdning til en rikmann. Et annet eksempel på mulige manikeiske asketer i private, urbane hushold finner vi i beskrivelsen av Justinianus' forfølgelser. Han hevdet å ha funnet manikeiske «celler» i Konstantinopel, hvorav flere av dem skal ha vært velstående og vel ansette.³⁶⁴

Bruken av begrepet «celler» er ikke uproblematisk. I kirketekster blir manikeere og/eller «manikeere» stadig avslørt i klostrene av autoriteter, noe som ga opphav til et bilde av manikeerne som en indre fiende, gjemt i hemmelige samfunn i byene og midt iblant troskyldige, «ortodokse» munkes i klostrene.³⁶⁵ Denne forståelsen av manikeismens «celle-struktur» er tidvis blitt benyttet for å forklare trekk ved dens utvikling.³⁶⁶ Naturligvis er ikke cellebegrepet helt uegnet til å beskrive manikeiske menigheter, idet de som vi har sett ofte holdt til

³⁶¹ Tapet av Makarios' bok i *PKell.Copt.* 22 (se over, 4.3.4) viser at manikeiske bøker kan ha utgjort mål for fiendtlig innstilte krefter i deres omgivelser. Den fragmentariske teksten gir likevel ikke mye indikasjoner på hvorfor, hvordan (var det f.eks. organisert beslag eller tyveri?) eller av hvem boken ble fjernet.

³⁶² Gardner, Alcock & Funk 1999, 54, 76, 139

³⁶³ Ibid, 72-73, 83

³⁶⁴ Om det var snakk om genuine manikeere i alle tilfeller er et åpent spørsmål. Lieu 1992, 210-14

³⁶⁵ Kanskje var disse, slik Lim argumenterer, «filosofiske manikeere» (se kap. 4.5 for diskusjon av konklusjonene han trekker av dette fenomenet). Lim 2008

³⁶⁶ Fowden har brukt manikeismens «celle-struktur» som et ledd i å forklare dens mislykkede misjon, mens Lieu derimot påstår cellestrukturen bidro til dens overlevelse. Fowden 1993, 73-74. Lieu 1992, 202

i private hjem og mindre menigheter. Men ofte reflekterer celle-begrepet fordommer rundt populærkulturens «kultikere» heller enn beskrivelser av virkelige manikeere. Kellis-materialet viser en gruppe troende som, på lik linje med tilhengere av kristendom, jødedom og islam, var klare på sin manikeiske identitet og samtidig integrert i lokalsamfunnet. Misjons-befalingene i *Kephalaia* viser at manikeismen ikke var ment som esoterisk *gnosis*, men som en tro med mål om å konvertere så mange som mulig. I den grad de trakk sammen i hemmelige «celler» ser det ut til å ha vært et resultat av forfølgelser, ikke et iboende trekk ved manikeisk praksis.³⁶⁷

Funnene fra Kellis byr på ny, fascinerende innsikt, og denne gangen fra manikeernes egne vitnesbyrd. Gardner et.al. peker på at de enigmatiske, innflytelsesrike skikkelsene *Læreren* og *apa Lysimakhos* vanligvis blir lokalisert i Nil-dalen av de andre brevskriverne. Lærerens bevegelser beskrives som om han har hatt sitt naturlige tilholdssted i Alexandria.³⁶⁸ Gardner et.al. heller mot å plassere *apa Lysimakhos* i Antinoopolis. Kanskje kan man tenke seg at *Lysimakhos* ledet en manikeisk monastisk institusjon her, og organiserte rekruttene fra Kellis, mens *Læreren* ledet den sentrale organisasjonen fra Alexandria. Læreren er riktignok ofte på reisefot i tekstene, noe som nok reflekterer Manis bud om at misjonærene bør holde seg i stadig bevegelse. Men det er ikke noen nødvendig motsetning mellom hyppige misjons- og organisasjonsreiser og samtidig etableringen av et hovedkvarter i landets viktigste by. Interessant nok hevder kirkehistorikeren Philostorgus (300- og 400-tallet) at den arianske aktivisten Aetius utfordret en lærd og berømt manikeer ved navn Aphthonius til debatt nettopp i Alexandria. Ifølge Philostorgus var Aphthonius leder (ὁ προεστώς) for manikeerne. Debatten skal ha funnet sted omkring midten av 300-tallet, rundt tiden hovedvekten av Kellis-brevene er datert til.³⁶⁹ Dessuten hadde disippelen Adda vært aktiv i Alexandria, og kan slik ha lagt grunnen for byens lederskap. Det er med andre ord gode grunner til å tro at manikeismen i Egypt ble styrt av en Lærer med sete i Alexandria på 300-tallet. Med *Lysimakhos* i Antinoopolis, og med de stadige referansene til Nil-dalen i Kellis-litteraturen, kan man kanskje se konturene av en struktur der byene var de monastiske og organisatoriske sentre, som organiserte forgreningene til mer perifere områder.

³⁶⁷ Dette støttes av historikere som har pekt på viktigheten av private hushold som tilfluktsteder for religiøse dissidenter i denne perioden. Maier 1995

³⁶⁸ Gardner, Alcock & Funk 1999, 193

³⁶⁹ Gjengitt i Photius kirkehistorie, Lim 1996, 87-88. Philostorgus (selv av den «anomøiske» skolen) hevder at Aphthonius ble syk og døde syv dager etter debatten. Som brevet sitert over viste (*P.Kell.Copt.24*) var den navnløse Læreren også sykelig. Men dødsfall etter tap i debatt er nok helst et retorisk grep, selv om Lieu har tenkt seg at det tyder på at manikeiske debattanter var under et sterkt psykologisk stress (Lieu 1992, 194). At disse skulle referere til samme historiske hendelse virker høyst usannsynlig.

At viktige institusjoner primært holdt til i og bevegde seg i sentrale områder utelukker ikke eksistensen av mer isolerte klostresamfunn, men det er viktig å presisere at jeg med «klostre» her ikke referer til klostre av samme art som de man finner i europeisk middelalder. Klosterliv tok forskjellige former, like gjerne i urbane hjem som i avsidesliggende strøk. Tross retorikken rundt ørkenen var selv de mer isolerte eksemplene heller lokalisert i periferien av sivilisasjon, i forlatte byer eller fruktbare områder i grenselandet *mot* ørkenen.³⁷⁰ Hvorvidt klosteret i Kellis-brevene var plassert inni, nær ved eller utenfor byen er uvisst. Gardner et.al. ser muligheten for at det kan være en sammenheng med den moderne landsbyen Tenida på bakgrunn av etymologi, men det er ikke den eneste muligheten.³⁷¹ Det stadige behovet for å skaffe tøy tyder kanskje på en vanskeligere tilgjengelig beliggenhet, men en urban setting kan ikke utelukkes, og klosteret ser ikke ut til å ha vært langt fra oasens befolkningssentre.

Hvordan var det manikeiske klosteret organisert? Denne debatten har vært et sentralt stridsspørsmål, som demonstrert ved Gardners forsiktige post-script etter publikasjonen av indisiene på et kloster i Kellis.³⁷² Temaet spiller inn på manikeismens påvirkning på utviklingen av kristne klostre, G. Guy Stroumsa er blant de som har hevdet at manikeismen kan ha hatt avgjørende innflytelse på den asketiske bevegelsen i Egypt.³⁷³ Imot dette er det blitt hevdet at manikeiske utvalgte sjeldent slo seg ned eller bodde sammen, som munkene i den pakomianske tradisjonen.³⁷⁴ I den østlige manikeismen har det lenge vært kjent at man opprettet større klosterfelleskap som var aktivt økonomisk og sosialt.³⁷⁵ Flere har hevdet at slike klostre først skal ha vokst frem i den østlige manikeismen etter modell fra buddhismen, og at noe tilsvarende ikke eksisterte i vest. Der skulle manikeerne i stedet ha vært avhengig av å innlosjeres hos hørere i «celler» (*conventicula*). Dette er blitt støttet opp ved å henvise til Tebessa-kodeksen fra Nord-Afrika som legger større vekt på distinksjonen hører-utvalgt enn på hierarkiet innad blant de utvalgte.³⁷⁶

En slik organisasjon tror jeg likevel stemmer dårlig overens med kildematerialet. Köln-kodeksen har vist at Mani selv vokste opp i et større monastisk fellesskap, der hans far (og senere tilhenger) Pattig holdt den monastiske tittelen *oikodespotes*. I keph. 81, der en av institusjonens ledere klager over sitt arbeid (se kap 4.2), innleder han med å fortelle at: «Fif[ty elect were with m]e in the church over which I became the head. They stood befo]re me while

³⁷⁰ Se diskusjonen i kap 5.2, og Goehring 1999, 89-105

³⁷¹ Dagens Tenida ligger rundt 20 km utenfor Kellis (se kartet, figur 9). Gardner, Alcock & Funk 1999, 76

³⁷² Gardner 2000, 257

³⁷³ Stroumsa 1986, 307-19

³⁷⁴ Asmussen 1965, 260-61

³⁷⁵ Lieu 1998, 82-97

³⁷⁶ Se diskusjonen i Lieu 1998, 76-82

they fasted everyday.»³⁷⁷ Hvorvidt dette reflekterer vanlig manikeisk praksis i vest er usikkert, men det er en indikasjon på manikeerne ikke var fremmede for større forsamlinger fra et tidlig tidspunkt av. Også de nye kildene fra Kellis bidrar til et mer nyansert bilde av manikeisk monastisme. Klosteret referert til i Kellis-materialet bærer preg av å være en fast institusjon, som vist over. En kirke dukker opp i brevet fra Matthaïos til Maria der han nevner at Læreren lar Piene lese i kirken.³⁷⁸

Mer generelt vil religiøst, arbeid som produksjon og utsmykking av bøker, ha vært tidkrevende, vanskelig og risikabelt å gjøre for manikeere på konstant reisefot. At manikeere hadde faste steder å oppholde seg for å produsere bøker, organisere misjon, synge hymner, faste, og feire manikeiske høytider som Bema-festivalen i fellesskap tror jeg er svært plausibelt.³⁷⁹ Et annet poeng som sjeldent blir fremhevet er at kvinnelige utvalgte vil ha møtt på utfordringer med å leve omflakkende liv. *PSK* nevner jomfruer som en distinkt gruppe i det manikeiske fellesskapet. Kanskje kan en slik «nonne-forsamling» ha levd i sammenslutninger analogt med de «ortodokse» jomfrufellesskapene i vest, lik dem Athanasius adresserer i sine brev.³⁸⁰

Det «monastiske eksperimentet» Augustin forteller om fra Roma kan ha vært et forsøk på å styrke en svakere og mer uorganisert vestlig kirke ved å innføre praksis utbredt blant menigheter i den østlige delen av riket.³⁸¹ Men den forholdsvis lille gruppen av manikeiske utvalgte vil fremdeles ha hatt behov for å bo hos hørere når de var borte fra de monastiske sentrene.³⁸² Også monastiske sentre kan ha vært plassert i større, private hjem, særlig i områder der sentralkirkelige biskoper sto sterkt og separate monastiske bygg eller kirkebygg vil ha vært vanskelig å etablere. Ut fra materialet analysert over virker det sannsynlig at manikeisk klosterliv omfattet både større, faste menigheter av utvalgte i urbane og så vel som avsidesliggende strøk, så vel som grupper omreisende misjonærer. Det er i hvert fall ingen grunn til å tro at manikeisk klosterliv var noe som utviklet seg sent og kun i den østlige tradisjonen, slik noen tidligere tenkte seg.³⁸³

³⁷⁷ K.193,4-194,1. *Kephalaia*, 203

³⁷⁸ «For he (the Teacher) loves him (Piene) very much and makes him read in church.» *P.Kell.Copt.* 25. Gardner, Alcock & Funk 1999, 191. Akkurat hva slags kirke det her er snakk om er usikkert, men se under, note 344.

³⁷⁹ Antakelsen styrkes av at man finner slike aktiviteter i klostrene i øst, der Manis tilhengere bl.a. blir sett på som suspekte fordi de byggersåkalte «avståelseshaller». Huashan 1996, 282

³⁸⁰ *Man.Hom.* 16:25-29 For Athanasius, se Brakke 1995, 30-44. For sannsynligheten av kvinners større «fastrotethet», Coyle 2001, 82

³⁸¹ En påstand styrket av at den lekmannen hevdet kun å innføre Manis opprinnelige preskripsjoner. (se over)

³⁸² Som kanskje i Kellis. Gardner et.al. er åpne for at kirkebygget i Kellis kan ha vært en manikeisk institusjon, men ingen bevis i noen retning er så langt funnet. Gardner, Alcock & Funk 1999, 78.

³⁸³ Van den Berg 2009, 45

4.4.2 Styrke

Hvor sterkt var så det manikeiske fellesskapet? Å gi et glassklart bilde av den manikeiske kirke i Egypt, eller kvantifisere styrken til den manikeiske kirke, er ikke mulig ut fra kildematerialet.³⁸⁴ Kanskje kan vi likevel stadfeste noen tendenser ut fra diskusjonen over. Både Narmouthis og Kellis var relativt perifere byer, om med gode muligheter for å holde kontakt med mer sentrale strøk. Kodeksene funnet i Narmouthis er som nevnt blant de største kodekser oppdaget fra denne perioden, og må ha vært svært kostbare å produsere. Dette kunne tydet på et innflytelsesrikt og velstående samfunn, selv om kodeksene opprinnelig ble bragt til Narmouthis fra andre sentra og gravd ned der på grunn av forfølgelser er det da likevel et vitne på en livskraftig egyptisk manikeisme. Men hvorvidt bokproduksjonen var en indikasjon på organisatorisk styrke er ikke et enkelt spørsmål, som tidligere har blitt diskutert i kristen sammenheng uten noe definitivt svar.³⁸⁵

Som vist over vektlegger *Kephalaia* rent normativt enheten mellom hørere og utvalgte, og søker retorisk å fremme et tett og komplementært fellesskap. Slik var manikeiske autoriteters bilde av idealfellesskapet. Ved hjelp av funnene i Kellis kan vi se noen tegn på hvordan dette tok seg ut i praksis; men det må med en gang presiseres at det dreier seg om en ørliten brikke av et stort puslespill. Brevene fra Kellis strekker seg fra samtidig med, til rundt 20 år tidligere enn, Augustins vitnesbyrd. Kellis-funnene tyder på at manikeere i periferien var tett knyttet til det sentrale hierarkiet, hadde mye kontakt med og felles nettverk med de utvalgte. Dette peker igjen i retning av en enhetlig organisasjon. Gardner har nylig påpekt fellestrekk mellom Manis egne brev, Lærerens brev og brevene til høreren (?) Makarios. Han tegner på bakgrunn av dette et bilde av en distinkt manikeisk brevkultur som strakte seg fra de øverste, innvidde sirklene til troende lekfolk, og som demonstrerer en enhetlig bruk av brevskrivning.³⁸⁶ Lærerens hyppige reiser fra sitt «hovedkvarter» i Alexandria, i tillegg til å være en av Manis proskripsjoner (og muligens en taktikk for å unngå forfølgelse?), kan ha hjulpet med å styrke personlige bånd mellom ledelsen og lokale kretser. Ved personlige besøk vil Læreren enklere ha kunnet organisere og kontrollere menighetene.³⁸⁷

Men det er også tegn til at den manikeiske kirken var mindre organisert og mer forsiktig jo lengre vest den kom. Vitnesbyrdet her er primært Augustins beskrivelse av den manikeiske

³⁸⁴ Det nærmeste man kommer eksplisitte (naturligvis langt ifra «objektive») tall på manikeere er så vidt meg bekjent fra *SNC*, der tre kvinnelige hørere ved Manis dødsleie indignert påkaller de «titusener av troende» og «tusener av utvalgte» som burde vært her for å begråte hans død. *Man.Hom.59:13-17*

³⁸⁵ Haines-Eitzen 2009, 253-54

³⁸⁶ Gardner 2006, 317-24

³⁸⁷ Athanasius brukte lignende reiser for å styrke bånd mellom kirken sentralt i Alexandria og kirker i Øvre Egypt. Brakke 1995, 113

menigheten i Roma. I avslutningen på hans anti-manikeiske polemikk *De moribus ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum* («Om den Katolske kirkes moral og om Manikeisk moral») forteller han om en hendelse som skal ha funnet sted i manikeer-kirken i Roma:

One of your hearers, a man unsurpassed even by the elect in their famous abstinence, and liberally educated as well, was eager to defend your sect and used to do so with great eloquence. He was very much perturbed that the opponents so often brought up the profligate behaviour of the elect who lived disordered lives, scattered about in the poorest lodgings.³⁸⁸

Den «gode høreren» (sannsynligvis en mann ved navn Konstantius) forsøker deretter å samle de villfarende utvalgte i sin bolig. Byens manikeiske lederskap er ikke villige til å hjelpe, så høreren finner en «bondsk» manikeisk biskop, kjent for sin strenge disiplin, og får ham med på planen. Konstantin samler deretter de utvalgte hjemme hos seg – men ikke uten vansker: «When the rule of life from the letter of Mani was proposed, many found it intolerable and left. But out of shame, nonetheless, more than a few remained.»³⁸⁹ Det er heller ikke slutten på problemene. De gjenværende utvalgte krangler konstant, forferdelige gjerninger blir begått (uten at Augustin spesifiserer nærmere) og det bryter ut opprør. Reformforsøket kollapser helt da biskopen blir avslørt for å smugle inn mat og legge til side penger. Selve vinklingen på Augustins beskrivelse av skismaet er nok manipulert til hans polemiske formål, satt i det minst flatterende lys mulig. Men fortellingen kan godt reflektere virkelige problemer med å organisere romerske manikeere.³⁹⁰

Et annet element ved Augustins skrifter kan peke i samme retning: han røper ikke kjennskap til noen Lærer i løpet av sin tid som manikeer. Av viktige skikkelser gis kun biskopen Faustus noen detaljert beskrivelse, og Faustus fremstår som kirkens leder.³⁹¹ Kanskje ble Lærerens opphold holdt skjult. Men en briljant ung hører som Augustin, kjent med det manikeiske fellesskapet i storbyer som Kartago og Roma, kunne kanskje forventes å ha blitt informert om en Lærers besøk i løpet av sine ti år i den manikeiske kirke. I 404 skal Augustin endelig ha møtt og debattert en manikeisk Lærer i Hippo ved navn Felix; men Felix' underdanighet ovenfor biskop Augustin demonstrerer hvor prekær hans situasjon var.³⁹² At Læreren i Alexandria var kyndig i latin kan peke i retning at han måtte holde kontakt med det latinske vest. Hørerne i Kellis hadde som vi så indirekte kontakt med sin Lærer i Egypt, og Kellis-papyrusene viser at menigheten hadde et bredt nettverk her. Kanskje hadde manikeere større problemer med å opprettholde organisasjonen i det (dels) mindre urbane og mindre doktrinelt

³⁸⁸ Augustin, *De moribus Manichaeorum*, xx. Gardner & Lieu (red) 2004, 135

³⁸⁹ Ibid.

³⁹⁰ Augustins erfaring fra Milano kan kanskje peke mot at manikeerne sto enda svakere her. Lieu 1992, 190

³⁹¹ Om Faustus stilling i vest, se BeDuhn 2010a, 106-34

³⁹² Lieu 1992, 196-98. Lim 1996, 99-102. Se kap. 5.3.

«pluralistiske», latinske vest, langt fra det sentrale lederskapet i Midtøsten.³⁹³ Men Kellisfunnene viser at manikeere møtte motstand allerede i Egypt, grensesonen mellom vest-Romerriket og manikeismens arnested, og manikeismen er dessuten dårlig dokumentert her etter 400-tallet. Likevel, det finnes også indikasjoner på at nordafrikansk manikeisme overlevde lenge, og kan ha holdt seg her helt til den arabiske invasjonen, eller i hvert fall vært rask til å etablere seg igjen her etter at umayyadene satte en stopper for den kristne forfølgelse.³⁹⁴

I motsetning til den mer langsomme oppbygningen av den kristne kirke var manikeismen allerede fra grunnleggelsen utstyrt med en kanon, et hierarki og en fastlagt «apostolisk suksesjon» i form av arkhegos-institusjonen.³⁹⁵ Dette ga den visse fordeler med å opprettholde kontinuitet i læren ved å redusere usikkerheten rundt hva som var «autorative tradisjoner», og slik dempet interne stridigheter.³⁹⁶ En for rigid organisering kunne kanskje ha skapt problemer i miljøer som ikke hadde enkel tilgang på autoritetene. Spesifikke elementer vil også ha variert på grunn av de store geografiske og tidsmessige avstander, og manikeernes evne og vilje til å tilpasse seg lokale tradisjoner. Generelt ser manikeismen likevel ut til å utvise en stor grad av kontinuitet, uavhengig av den sentrale arkhegos. På 500-tallet fantes det fremdeles en manikeisk leder ved navn Photinus i Konstantinopel som ble titulert «lærer» (διδάσκαλος), på tross av en lang periode med undertrykkelse.³⁹⁷ Både i doktrine og ritual bevarte manikeerne også lenge kontinuitet. BeDuhn har demonstrert hvordan det rituelle måltidets funksjon holdt seg konstant fra vestlig til østlig manikeisme, med spenn både geografisk og temporalt, det samme gjør funnet av den manikeiske dagligbønnen i Kellis i Egypt.³⁹⁸ Arkhegosen holdt seg i Midtøsten helt til han måtte flykte fra Baghdad på 800- eller begynnelsen av 900-tallet, etter lang tid med forfølgelser av abbasidene. Derfra skal det gjenværende hierarkiet ha flyttet østover, først til Samarkand; deres skjebne deretter er ukjent.³⁹⁹ Men i Fukien-regionen i Kina var menighetene fremdeles selvbevisst manikeiske helt frem til 1600-tallet.⁴⁰⁰ Dette peker mot en pragmatisk og slitesterk organisasjon, kanskje godt hjulpet av deres sterke vekt på tekstproduksjon.

³⁹³ Det er blitt påpekt at by-størrelse kan ha vært en faktor i biskopers evne til å kontrollere «ortodoksi»; men andre faktorer må naturligvis ha spilt inn på manikeernes eventuelle problemer i Roma. MacMullen 2003, 487.

³⁹⁴ Lieu 1994, 103-5. BeDuhn 2010a, 45.

³⁹⁵ Noe tid (fem år) tok det likevel fra Manis død til etterfølgeren Sisinnios tok vervet som arkhegos. Omstendighetene her er uklare. Se Lieu 1992, 109

³⁹⁶ Likevel oppsto det skismaer, særlig rundt graden av strenghet i asketisk praksis. Se Lieu 1992, 112-15

³⁹⁷ Se kap. 5.4

³⁹⁸ BeDuhn 1996, BeDuhn 1997. For dagligbønnen, se Gardner 2011 og diskusjonen i 4.5

³⁹⁹ Lieu 1992, 112-15

⁴⁰⁰ Med taoistiske og buddhistiske trekk, for det meste inkorporert eller transformert av manikeiske misjonærer selv på et tidlig tidspunkt i oversettelsen av tekstene. Se Bryder (1988, 335-36) for manikeernes misjonsteknikk; Lieu (1992, 301-3) har argumentert for sterk kontinuitet selv i den isolerte Fukien-manikeismen.

4.5 Manikeere eller «manikeere»?

Gardner har argumentert for at manikeere i vest primært så seg selv som en overlegne kristne, og finner mange indikasjoner på dette i Kellis (se under). En lignende posisjon er blitt fremmet av Richard Lim.⁴⁰¹ Lim hevder at manikeere kun motvillig benyttet betegnelsen «manikeer», en merkelapp som skal ha blitt presset på dem av kristne polemikere.⁴⁰² Lim tenker seg at mange vestlige manikeere var det han kaller «filosofiske manikeere». Dette var ifølge Lim kristne som kom i kontakt med manikeiske skrifter, og slik fikk en «manikeisk identitet» som en «bi-identitet» ved siden av en hovedsakelig kristen selvforståelse, og da uten å være affiliert med manikeerkirken.⁴⁰³ Han trekker frem Augustins avsløring av diakonen Viktorinus som et eksempel på en kristen biskop som spilte opp en dogmatisk avvikende kristen med manikeiske sympatier som en farlig manikeer. Viktorinus' tilknytning til en organisert manikeisk bevegelse var ifølge Lim i beste fall løs. Han konkluderer med: «In contrast, there was less by way of formal institutions in the west to go by. [...] it was Augustine's writings and others like them that helped create the seemingly solid edifice we now call the Manichaean church.»⁴⁰⁴ At manikeere ikke så noen motsetning mellom å være kristen og å være manikeer, og at de regnet sin manikeisme som en overlegen kristendom, er klart. Lim kan dessuten ha rett i at det fantes kristne (kanskje særlig asketer, se kap. 5.4) som heller ikke så noe galt i å benytte seg av manikeisk litteratur. At biskoper brukte avsløring av «manikeere» i klostre og menigheter for å konsolidere sin egen kirke er også svært sannsynlig.

Men selv om forbeholdene når det gjelder identifikasjon av manikeere og deres egne selv-identifikasjon har mye for seg, bør det ikke overdrives. Mye av Lims argumentasjon baserer seg på at vi hovedsakelig kjenner begrepet «manikeer» fra kristne polemikker, mens manikeere selv vektlegger sin kristne identitet. Som Coyle påpeker kan dette enkelt forklares med problemene manikeere fikk med å benytte «manikeer» offentlig og de mange polemiske assosiasjonene navnet ble tillagt av kristne autoriteter. Vi har dessuten eksempler på manikeere fra vidt forskjellige deler av riket som bruker betegnelsen uoppfordret av kirkeautoriteter.⁴⁰⁵ Det er også blitt antatt at begrepet stammer fra kristne polemikere, som Lim hevder, men det eksisterer visse indikasjoner på at begrepet har sin opprinnelse allerede i *Kephalaia*. I keph. 115

⁴⁰¹ Lim 2008, 145-67

⁴⁰² Ibid, 158

⁴⁰³ Ibid, 161

⁴⁰⁴ Ibid, 167

⁴⁰⁵ Coyle 2004, 218-22. Coyle og Lim vektlegger begge hvor sjeldent betegnelsene blir brukt; men det oppsiktsvekkende må vel være at manikeere har brukt dem i det hele tatt, med tanke på hvor lite manikeisk misjonsmateriale vi har. Misjonæren Julia erklærte seg som manikeer i sin debatt med Porfyrios, Secundinus brukte betegnelsen i et brev til Augustin, og en kvinnelig utvalgt ved navn Bassa hadde sin identitet risset inn på gravstein, datert til sent 200- eller første del av 300-tallet. Lims påstand om at disse må ha vært «filosofiske manikeere» virker tvungent, med tanke på at *manixea* var inngravert på Bassas siste jordiske markør, og risikoen Secundinus tok ved åpenlyst å erklære seg manikeer i år 405/6. Lim 2008, 143-44, 159-62

heter det: «For every elect [Manich]aeon person, [if he] beseeches charity in total faith, he is [claimi]ng a [re]quest from our compassionate Father.»⁴⁰⁶ Gardner påpeker at rekonstruksjonen av «[Manich]aeon» er tentativ, men også den mest sannsynlige. I tillegg kan det nevnes at allerede de første angrepene på manikeerne (både fra «ortodokse» og nyplatonisten Alexander) benytter begrepet uten å gi indikasjoner på at det er polemisk konstruert.⁴⁰⁷ Ypperstepresten Kirder skilte selv manikeere fra kristne i en inskripsjon der han lister gruppene han har forfulgt i troens navn, og så dem som et zoroastrisk kjetteri.⁴⁰⁸ Selv om begrepet «manikeer» ofte brukes av polemikere, har det altså likevel røtter hos de som identifiserte seg som tilhengere av «Manichaeus». Lims påstand om at vestlig manikeisme ikke hadde stort med formelle institusjoner må dessuten ses i lys av Kellis-materialet. Som vist over finner man i Kellis en manikeisk menighet med tilknytning til manikeiske kirkeautoriteter over hele landet.

Et implisitt element i den begrepsmessige oppløsningen av manikeismen er at manikeere flest kun i liten grad var interesserte eller hadde innsikt i genuin manikeiske lære, ofte merket som «esoterisk» eller «barokk».⁴⁰⁹ På bakgrunn av at Manis mytologiske verden sjeldent er å se i Kellis-korpuset hevder for eksempel Gardner at:

It would appear that the more esoteric elements of Mani's gnosis were of most concern to the elect and the heresiologists; and this should not mislead us in a study of the actual faith of these villagers, for whom Manichaeism is perhaps best described as a superior and more effective kind of Christianity. ... [I]n general and with notable exceptions such as Makarios' instructions to his son Matthaïos about religious practice, a casual reading of these documents might note little beyond a warm Christian piety.⁴¹⁰

Påstanden om at «esoteriske» elementer var forbeholdt utvalgte tror jeg til syvende og sist ikke holder mål. Ingen av brevene i Kellis-funnet er av teologisk natur eller ment som eksposisjoner av Manis lære. Stort sett er det snakk om hverdagslig kommunikasjon, og det er liten grunn til at «esoteriske elementer» skulle bryte inn – tvert imot er det da overraskende i hvor stor grad religiøse tekster faktisk dukker opp.⁴¹¹ Brevvekslingen som spesifikt tematiserer teologiske studier ekskluderer Gardner som en sjeldenhet, men spesielt engasjerte studenter vil ha vært blant de sjeldne i alle religiøse samfunn. Verken Matthaïos, Makarios, Maria eller de andre beboerne av hus 3 vi kjenner til var utvalgte (ifølge Gardner selv), men er likevel i besittelse av en ulike «esoteriske» tekster, blant annet fra Manis kanon.⁴¹² Som fromme og

⁴⁰⁶ K.271,15-16. *Kephalaia*, 278

⁴⁰⁷ En taktikk benyttet helt fra de tidligste polemikkene var å spille på likheten mellom Mani (gr. *Manes*) og gr. *maneis* («galning»). Også på syrisk ble navnet brukt i polemiske ordspill. Se Lieu 1994, 160-61, Coyle 2004, 221. Det virker på meg lite trolig at manikeere overtok en merkelapp som var så enkel å utnytte fra andre.

⁴⁰⁸ BeDuhn & Mirecki 2007, 8

⁴⁰⁹ Se eks. Stroumsa 1988, 40

⁴¹⁰ Gardner 1999, 80. Se også *Kephalaia*, xxv

⁴¹¹ Som man for eksempel ser i Makarios' oppfordring til Matthaïos om å fokusere på studiene (kap. 4.3.4).

⁴¹² Gardner et al. Har riktignok valgt å være forsiktige med å utpeke utvalgte der grunnlaget er svakt, selv der det altså ikke kan utelukkes, som i Makarios' tilfelle. Se Matthaïos og Makarios i Gardner, Alcock & Funk 1999, 31-

engasjerte lekfolk (i hvert fall gjelder det Maria og Matthaios) demonstrerer de nettopp hvordan Manis teologi hadde sentral betydning for troende utenfor de utvalgte sirkler.

Et problem er at Gardner ikke presiserer hva som var «esoterisk» lærdom og hva som var del av en «varm kristen fromhet». I mye av materialet ser vi i hvert fall at hørere må ha hatt kjennskap til grunnleggende elementer ved det manikeiske systemet. De litterære tekstene fra Kellis inneholder didaktisk og hymnodisk materiale med manikeisk terminologi.⁴¹³ Blant dem er oppdagelsen av en muligens svært sentral rituell bønn, den titulerte *Bønnen til Emanasjonene*, en viktig brikke.⁴¹⁴ Gardner har selv argumentert overbevisende for at denne igjen kan identifiseres med en bønn kjent fra partisk materiale



Figur 11: *Bønnen til Emanasjonene* (P.Kell.Gr. 98)

og sitert i al-Nadims leksikon. Al-Nadim gir deler av teksten som stemmer godt overens med teksten fra Kellis, og beskriver bønnens rituelle funksjon. Ifølge al-Nadim skulle den resiteres fire ganger daglig, og for hver linje som hyller en emanasjon (utsending fra Lysets far, en manikeisk «guddom») gikk den troende ned på kne. De troende sto vendt mot solen om dagen og mot månen om natten. Viktigst for vår sammenheng er det at bønningen var ment både for utvalgte og hørere..⁴¹⁵ Kellis-teksten består av vers som hver hyller en lysets emanasjon (først Sannhetens Far, kilden til emanasjonene, deretter videre ned hierarkiet). Selv om bønningen ikke utbroderer manikeisk mytologi, som man vel heller ikke ville forventet i en kort bønn til hverdagsbruk, kan man gjenfinne viktige «esoteriske» konsepter som Den levende ånd (verdens skaper i manikeisk kosmologi).⁴¹⁶ Hvis vi her har et eksempel på en sentral manikeisk bønn benyttet daglig av alle troende, var i hvert fall disse guddommene og deres roller i kosmologien velkjente også i vest. Et lignende tilfelle finner vi i Salmeboken fra Narmouthis. Bema-salme CCXXXV benytter flere skikkelser hentet fra manikeisk mytologi, som «Portneren», og er samtidig tydelig henvendt til hørere.⁴¹⁷

34, 74

⁴¹³ Se eks. *T.Kell.Copt.I* for mulige paralleller til *Kephalaia*. Gardner 1996, 1-7

⁴¹⁴ *P.Kell.Gr. 98* i Gardner 2007. Den ble først publisert 1995, men tekstens sentrale plass i manikeisk praksis ble ikke oppdaget før 2009. Hvorvidt tittelen angitt i Kellis var den opprinnelige er usikkert. Gardner 2011, 87-88

⁴¹⁵ Det er også mulig Augustin alluderer til bønningen i *Confessiones*. Gardner 2011, 80-81, 83-86

⁴¹⁶ Dette er gjennomgående også i de partiske og arabiske versjonene. Gardner har foreslått at det dreide seg om en av Manis tidlige hymner, fra før alle begrepene var på plass. Gardner 2011, 98-99

⁴¹⁷ «Ye Catechumens, repent...» *Man.Salm.33:25*

Augustins vitnesbyrd indikerer at det fantes noen tekster som var forbeholdt de utvalgte. Det kan altså ha eksistert bøker kun troens spesialister studerte inngående. Hørere vil heller ikke ha deltatt fast ved de utvalgtes måltid.⁴¹⁸ De utvalgte vil ha vært de med tid til å fordype seg i bøkene. Likevel ser Augustin altså ut til å ha vært kjent med det meste av praksisen som hører, og Augustin forlot manikeismen med en skuffet oppfattelse av å ha lært alt den hadde å by på.⁴¹⁹ At manikeismen skal ha operert med et spesielt radikalt skille mellom trosforståelsen til «esoteriske» utvalgte, og naive, uvitende hørere bæres altså ikke ut verken av Augustin eller av genuint manikeisk kildemateriale.

Dette berører grunnleggende spørsmål rundt hvordan manikeismen bør defineres; både hvordan manikeere så seg selv og hva manikeismen «egentlig» var. Et spørsmål som har opptatt mye plass er hvorvidt manikeismen i sin «essens» var zoroastrisk, kristen eller «gnostisk». Spørsmålet vil jeg hevde er stilt feil. Ingen av forløperne gir en tilfredsstillende bakgrunn for det manikeiske systemet. Som en følge av kritikken mot forsøk på å destillere religioner til sine «innerste kjerner», vil jeg følge Jason D. BeDuhn, som i sin viktige artikkel «Eucharist or Yasna? The Antecedents of the Manichaean Ritual Meal» advarer:

One must be cautious about playing this game of religious antecedents, and particularly of making claims about the essence of Manichaeism based upon historical dependencies. Mani and his followers were not passive inheritors, nor the recipients of some amorphous influence. They were active appropriators with a specific program of synthesis and reform.⁴²⁰

I artikkelen viser BeDuhn hvordan manikeismens rituelle måltid hadde mer til felles med det zoroastriske Yasna-ritualet enn med den kristne nattverden. Vi kan ikke med det konkludere at manikeismen dermed var zoroastrisk; slik vi heller ikke av Manis designasjon som Jesu apostel bør lese manikeismen som «essensielt» kristen. Mani så seg selv som en av Jesu misjonærer og forvalter av den sanne kristne lære. Samtidig var ikke Manis religion bare sann kristendom, den var også sann elkesaisme,⁴²¹ sann jødedom,⁴²² sann zoroastrianisme, sann buddhisme – senere skulle hans tilhengere også se seg som sanne taoister.⁴²³ Alle gode vismenn som hadde besøkt verden var i prinsippet sendt fra lyset med det samme budskap. Manis autoritet som det siste sendebud i rekken trumfet for hans tilhengere autoriteten til de

⁴¹⁸ Noen skrifter, som Manis *Levende Evangelium*, kan ha vært forbeholdt utvalgte. Se debatten mellom Coyle og van Oort, referert i Van den Berg 2009, 60 og BeDuhn 2010a, 71-72

⁴¹⁹ Ifølge BeDuhn dreide det seg heller om «misforståelse»; et «mislykket» forsøk på å tilegne seg og internalisere en manikeisk identitet BeDuhn 2010a, 71-72, 96

⁴²⁰ BeDuhn 1997, 14

⁴²¹ I Köln-kodeksen legitimerte Mani seg ved å sitere Elkasai, og ble ansett som «den sanne profet», en skikkelse som ifølge Elkasai var inkarnert i Adam og deretter i Kristus og Elkasai selv. Lieu 1992, 48-50

⁴²² I tråd med den nevnte «apokryfe» tradisjonen der linjen fra Adam, Sethel, Enosh og Enok sto sentralt.

⁴²³ Av kinesiske tilhengere ble Manis forløpere utvidet, og han ble sett som en vestlig inkarnasjon av Lao-Tze, og kinesiske manikeiske skrifter var en tid inkludert i den offisielle taoistiske kanon. Lieu 1998, 112-15

tidligere tradisjonene, som manikeere i likhet med senere muslimske teologer antok var korrumpert.⁴²⁴ Gjennom tillit til Manis åpenbaringer skilte hans tilhengere seg fra flokken av troende i de andre tradisjonene.⁴²⁵

Mani kan riktignok til å begynne med ha vektlagt den kristne arven (kanskje mer spesifikt; sin paulinske forståelse av elkesaittisk jødisk-apokalyptisk kristendom). For en med Manis bakgrunn var kristne konsepter grunnleggende for å begrepsliggjøre «kosmisk religion» (dvs. «moderne religion», se kap. 2.5), og spesielt de «gnostiske» versjonene av frelserens oppdrag, som han koblet sammen med zoroastrisk kosmologi.⁴²⁶ I Manis system går navnet Jesus igjen, synonymt både med guddommelig inngripen, lidelse, frelse og dom. Rollene gis ulike Jesus-skikkelser, mens den «historiske Jesus» står i bakgrunnen.⁴²⁷ I vestlig manikeisme ble for eksempel begrepet *Jesus Patibilis* (den «sårbare» eller «lidende» Jesus) benyttet om Lyskorsset: slik kunne Jesus-figuren gjøres kompatibel med Manis forståelse av zoroastrisk naturlære, og identifiseres med lyset blandet i materien.⁴²⁸ I øst-manikeisk tradisjon ble «Jesus» en ærestittel som kunne skjenkes Mani selv. I vest ble Manis liv bevisst modellert på Jesu' virke, både i fremstilling og funksjon.⁴²⁹ Gardner gjør rett i å påpeke at Mani så seg selv som frelst via å motta Jesu budskap, som Jesu apostel og som en av Paulus etterfølgere, men det er ikke noen nødvendig motsetning mellom dette selvbildet og rollen han samtidig påtok seg som *parakletos*.⁴³⁰ Hans tilhengere så ham fra tidlig av som innehaver av en spesiell posisjon i frelseshistorien.⁴³¹

⁴²⁴ Bl.a. avviste de jomfru-fødselen. Se *Contra Fortinatus*, 19. Augustin 2006, 153

⁴²⁵ Det er viktig å merke seg at det ikke er noen motsetning mellom identifikasjonen som «utvalgt» og «spesiell», og en misjonsbefaling med universelle pretensjoner – alle kunne ta del i Manis særegne sannheter.

⁴²⁶ Slik Sundermann har vist, om hans teoretiserte stadier og jakt på religionens «urform» er svært spekulative. Sundermann 2001, 20-22, 39-56 (spesielt 55-56)

⁴²⁷ «Jesus»-skikkelsen får i mange tilfeller en abstrakt karakter, selv om Mani var kjent med evangeliene (sannsynligvis via Tatianus' *Diatessaron*). For en oversikt over moderne rekonstruksjoner av manikeismens komplekse kristologi, se Franzmann 2000, 220-41

⁴²⁸ BeDuhn 1997, 23

⁴²⁹ Se eks. fremstillingen av Manis «korsfestelse» (Mani blir her ikke selv korsfestet, men begrepet er synonymt med guddommelig offer) i *SBK. Man.Hom.42:9-85:34*

⁴³⁰ Gardner mener å finne den «virkelige», kristne Mani i de bevarte fragmenter av brev materialet, i kontrast til den «esoteriske» Mani fra eks. Kephalaia utviklet etter hans død. Men akkurat hvor grensen mellom en esoterisk og en kristen Mani skulle gå gjøres lite konkret. Gardner ser da også ut til å være innforstått med at Mani selv utviklet tenkningen sin over tid. Se kontrasten mellom Gardner 2007, 6-7 og Gardner 2010, 154-58. Selv tror jeg ikke det er noen motsetning mellom Manis «esoterisme» og hans inderlighet.

⁴³¹ Manikeere benyttet evangeliene sekundært, ut fra Manis tolkning av deres egentlige mening (for eksempel i debatten mellom Faustus og Augustin; Lieu 1992, 163-65). I østlig manikeisme er Mani selv den hyppigst siterte autoriteten som begrunner asketiske regimer, og hans rolle i manikeismen sammenlignet med Jesu rolle i kristendommen allerede ved Alexander av Lykopolis. Lieu 1994m 93BeDuhn 2002, 31. Mgalobishvili & Rapp har oppsummert det slik: «Manichaeans could even identify themselves as 'Christians' insofar as they were adherents of Christ's teachings as interpreted by Mani.» (deres kursivering). Mgalobishvili & Rapp 2010, 265

Mitt mål her er å vise at manikeismen kan regnes som et av de tidligste eksemplene på en bevisst utformet *religion* i «kosmisk» forstand. Mani var i langt større grad enn en Origen eller en Paulus en selvstendig, bevisst religionsteoretiker og grunnlegger. Han bygde ut bevegelsen i tråd med en ny (eller aksentuert), senantikk forståelse av hva en «religion» skulle være: en systematisk helhet som eksplisitt knyttet sammen en guddommelig gitt kosmologi med en helliggjørende livspraksis. Gjennom å syntetisere ulike religiøse tradisjoner etablerte Mani den virkelige sanne læren som både inkorporerte og overgikk alle de tidligere bevege-
ser. Å tillegge manikeismen en annen «essens» er ikke å ta den på alvor i sin senantikke kontekst.

KAPITTEL 5: RELIGIØS RIVALISERING

I dette kapittelet vil jeg se på den manikeiske askesens rolle innad i bevegelsen. Deretter vil jeg gjennomgå noen paralleller og ulikheter til andre egyptiske asketiske bevegelser, og diskutere konteksten manikeerne virket i. Tredje del av kapittelet er viet til manikeernes virke i offentligheten, en viktig arena for rivaliseringen mellom ulike bevegelser. Siste del av kapittelet er viet til en diskusjon av hva juridiske og polemiske angrep på manikeismen, og spesielt mot manikeisk livsstil og askese, kan fortelle oss om dens rolle i kirkens utvikling.

5.1 Manikeisk autoritet og askese

Allerede av *Kephalaia*-materialet kan man se hvordan manikeernes omfattende, kroppsdisciplinerende program for sjelelig frelse også var knyttet til organisasjonsstrukturen i den manikeiske kirke. Samtidig bidro livsstilen til en ytre merking av de manikeiske utvalgte i forhold til samfunnet rundt.⁴³² Det ritualiserte måltidet, den tilhørende dietten, hyppige fasteperioder, forbud mot jordbruksarbeid og forbud mot vold mot alle levende skapninger, en spesiell klesdrakt samt en fattig, en ideelt sett fattigslig og misjonerende livsstil, samt et forbud mot bad, alt dette var elementer som bidro til en spesielt hellig manikeisk identitet blant de utvalgte.⁴³³ I lys av begrepsapparatet vi la frem i kapittel 2 synes det klart at den manikeiske disiplinen var et effektivt redskap i tilegnelse av asketisk autoritet. BeDuhn har pekt på tre viktige effekter, dels «bieffekter», av det manikeiske ritualregimets teknikker:

They seem to do three things: identify, qualify, and control. They identify Manichaeans by marking a Manichaean body, guiding a Manichaean ethos, and circumscribing a Manichaean community. Insofar as the behaviors enjoined by Manichaean disciplinary codes are distinctively Manichaean, adherence to them sets individuals and groups apart from others.⁴³⁴

BeDuhn ser også nærmere på en av de få konkrete skildringene vi har av en manikeisk biskop, og trekker linjene til asketisk autoritet. I artikkelen «Scepticism in the Manichaeism of Faustus and Augustine» argumenterer han for at den manikeiske biskopen Faustus fra Mileva hadde en praktisk-orientert religionsforståelse påvirket av skeptisk filosofi. Faustus var Augustins veileder og en sentral leder blant latinsk-talende manikeere. På bakgrunn av skeptikernes kritikk av dogmer var ikke Faustus videre opptatt av å forsvare Manis teologiske system i alle detaljer mot Augustins spørsmål. For Faustus var det den manikeiske *praksisens* særegne dydighet, samt det han så som dualismens intuitive plausibilitet, som var grunnlaget

⁴³² Kanskje kan askesen ha fått et meget synlig utslag i en distinkt blek hud slik flere historikere har hevdet. Se Lieu 1994, 205 og Gaddis 2005, 228

⁴³³ BeDuhn har også påpekt at diett-programmet også var dels i overensstemmelse med anbefalingene til antikkens legevitenenskap, som i denne perioden var sterkt forbundet med diettregimer. Kanskje tyder det på at Mani, «doktor fra Babylon», hadde bedre kjennskap til samtidens medisin enn tidligere antatt, men BeDuhn vil ikke knytte doktrinen til noen spesifikk medisinsk teori. BeDuhn 1992, 118-19

⁴³⁴ BeDuhn 2002, 66

for at hans tro.⁴³⁵ Faustus kommenterte i sin polemikk mot profetene i Det gamle testamentet at: «knowledge of great things is worth little, unless their life is worthy.». Han forsvarte også seg selv ved å henvise til sin livsstil som det beste kjennetegnet på at han var rettroende.⁴³⁶

Faustus kan kanskje ha vært et uvanlig tilfelle av en praksis-orientert manikeer, men det faktum at han var blitt biskop vitner om at dette var en egenskap det manikeiske lederskapet satte pris på. Man finner den eksepsjonelle vekten på livsstil også reflektert i manikeiske hymner.⁴³⁷ Faustus' udogmatiske tilnærming og bruk av skeptiske filosofer sto heller ikke i veien for forfremmelsen, og det var ikke et problem for Faustus at Augustin fordypet seg i andre filosofiske retninger. Andre religioner og filosofer var i utgangspunktet tenkt til å støtte opp om Manis lære; Faustus kan ha sett kunnskap om dem som nyttig i misjonsarbeidet.⁴³⁸ I Kellis-materialet skimter vi dessuten en Lærer som stadig reiser fra Alexandria og søker ly blant de troende, i tråd med Manis bud om et enkelt men aktivt liv. Av disse (riktignok få) eksemplene ser det ut til at de øverste lederne var nøye på å omsette manikeisk askese til praksis. Askesen virker altså å ha vært essensiell som *organisatorisk* prinsipp. Dette sies helt eksplisitt i det østlige tekstkorpuset. I det kinesiske *Kompendiet om Læren til Mani, Lysets Buddha*⁴³⁹ heter det at:

If a Teacher is violating the precepts, no one shall accept his instructions and commandments. Even though he is well versed in the seven scriptures and eminently skilled in debate, if he has faults (ch'ien) and vices (wei), the five grades will not assist (him).⁴⁴⁰

Å mestre doktrine ga kun autoritet i den grad det fikk utslag i en asketisk livsførsel. Dette står i kontrast til det gamle synet på «gnostikere» som primært opptatte av å forvalte hemmelig viten eller *gnosis*. Manikeisk praksis var riktignok forankret i de grunnleggende premissene gitt av læren, vevd inn i Manis kosmologi; men å internalisere læren (eller å skape et «manikeisk selv») var ensbetydende med å innordne sin livsstil. Askesen skulle tilvirke en transformasjon av praktikanten (se kap 4.2), og var den eneste måten å leve et virkelig hellig liv på i en kropp og en verden skapt av demonisk materie.⁴⁴¹

Det var altså fremfor alt gjennom kultivasjon av en asketisk identitet at de utvalgte tilegnet seg pragmatisk autoritet innad i organisasjonen. Svekkelse av autoriteten vil ha vært viktig å unngå, spesielt oppover i hierarkiet. «Skandalen» rundt lederskapet i Roma demonstrerer

⁴³⁵ BeDuhn 2009, spesielt 8-12

⁴³⁶ Lieu 1992, 180, BeDuhn 2010a, 115

⁴³⁷ Kanskje spesielt i *Sarakoton*-salmene. Se eks. *Man.Salm.167:47-55*, *170:16-18* og *175:2-30*

⁴³⁸ Faustus skal selv ha begitt seg ut på filosofiske studier, med Augustins hjelp. BeDuhn 2010a, 123-31

⁴³⁹ Kompendiet var en oppsummering av manikeiske doktriner for den kinesiske keiseren. Lieu 1992, 231

⁴⁴⁰ BeDuhn 2002, 51.

⁴⁴¹ Som vei til autoritet hadde den riktignok grenser; kvinnelige utvalgte har så langt ikke dukket opp som ledere i det manikeiske materialet. Se kap. 3.4.1

farene.⁴⁴² Men den manikeiske kirken hadde flere teknikker for å befeste idealene. Ritualene var i seg selv del av programmet for å sementere en manikeisk identitet og holdninger, gjennom regelmessig repetisjon.⁴⁴³ En «sikringsmekanismer» kan ha vært lederskapets utstrakte reisevirksomhet, som kan ha bidratt til å styrke fellesskapets konformitet på. Men et mer konstant press kom nok fra hørerne. Augustin lister i sin første anti-manikeiske traktat opp brudd med manikeisk etikk han selv observerte som hører. Han førte disse anklagene frem for lederne i sin menighet, som var villige til å lytte og ta opplysningene til etterretning.⁴⁴⁴ Om hørerne ikke fikk autoritet som fullverdige asketer, og heller ikke skulle være overivrige i sin kritikk av de utvalgte (slik Mani advarte mot i keph 88), kunne de innta en viktig rolle som de utvalgte «vaktbikkje».⁴⁴⁵

5.2 Den asketiske verden

5.2.1 Praksis og dogma

Manikeerne var ikke alene om å arbeide for en separat og «merket» posisjon i samfunnet. I Romerriket vokste det frem en kristen asketisk bevegelse fra begynnelsen av 300-tallet i Egypt og Syria; hvorav Egypt vil være fokus her, da det både er det best kjente og gir en sammenligning til det manikeiske materialet sett på i kap. 4. Bevegelsen besto av en rekke frittstående lærere og klosterorganisasjoner. Den asketiske verden var et heterogent landskap. Man identifiserer gjerne to hovedtyper asketer: *anakoreter* (eremitter) og *kenobitter* (munker).⁴⁴⁶ Disse benevnelsene betegner to ulike typer asketiske liv, et i ensom askese og et i et større fellesskap. Det er likevel mye som tyder på at skillelinjene ikke alltid er så enkle å trekke. Ensomme asketer kunne i tillegg spille sosiale roller, som f.eks. Symeon Stylitten. Fellesnevneren var ønsket om å leve hellige, rensede liv. Det innebar asketiske sysler som vaker, faster, spesielle dietter, avvisning av bad, distinkte klesrutiner – elementer som fikk kroppslige utslag på asketen og gjorde synlig inntrykk på omverdenen, slik Rapp har påpekt.⁴⁴⁷ Det er viktig å huske på at dette ennå ikke inkluderte en felles, klart definert ideologi. Nag Hammadi-funnene vitner om asketer som ikke begrenset seg til kirkens kanoniske skrifter.⁴⁴⁸ Som James E. Goehring har formulert det: «The ascetic world ... offered a haven for those whom the empowered episcopal party opposed, precisely because within the ascetic

⁴⁴² Uavhengig av om situasjonen virkelig var så ille og biskopen så korrupt som Augustin hevdet er det klart at Augustin gjorde et polemisk poeng av å trekke frem anklagene. Se kap. 4.4.2

⁴⁴³ For eksempel salmesang. Se note 437, kap. 5.1

⁴⁴⁴ Riktignok fikk det ikke alltid følger, som Augustin er nøye med å fremheve. BeDuhn 2010a, 152-55

⁴⁴⁵ Se også BeDuhn 2002, 26-30

⁴⁴⁶ Et annet mye brukt begrep var *apotaktikoi*, hvis betydning kan ha vært forbundet med urbane asketer Goehring 1999, 53-80

⁴⁴⁷ Rapp 2005, 101-2

⁴⁴⁸ Det har lenge vært spørsmål rundt hvorvidt Nag Hammadi-tekstene kan ha tilhørt en pakomiansk klostersammenslutning. Goehring 1999, 196-216, Williams 1996 og King 2003, 154

world, validation and hence communal unity was not based on the same desire for ecclesiastical unity.»⁴⁴⁹

5.2.2 Parallelle organisasjoner

Det er tidligere blitt spekulert i forholdet mellom manikeismen og anakoreter. Blant de tidligst kjente anakoretiske bevegelsene finner vi tilhengerne av asketen Hierakas i Leontopolis, hvis tilhengere ble forsøkt marginalisert av Athanasius.⁴⁵⁰ Bevegelsen var samlet rundt Hierakas som karismatisk lærer uten tilknytning til det (ennå uferdige) «katolske» kirkehierarkiet. Uavhengigheten gjaldt også på det teologiske plan. Den lærde Hierakas skal ha vært kjent med både filosofi, medisin og geometri, og formulerte en asketisk kristen lære kjennetegnet spesielt ved sin sterke avvisning av ekteskapet. Gifte mennesker hadde etter Hierakas oppfatning ikke mulighet til å nå himmelriket, og han kan ha vært skeptisk til patriarkenes autoritet, begge på linje med manikeismen.⁴⁵¹ Goehring har vist hvordan Hierakas antakeligvis virket inne i selve Leontopolis, mens senere beskrivelser gradvis trakk ham ut i ørkenen.⁴⁵² Hierakas' bevegelse var en krets av urbane, løst assosierte medlemmer som tilpasset seg livsstilen i tråd med Hierakas' undervisning. Her er det altså heller snakk om en asketisk skole enn en formell organisasjon.⁴⁵³

I den kenobittiske tradisjonen finner vi i kontrast en streng organisering. Den pakomianske organisasjon var bygd rundt faste rutiner, regler nedfelt av sentrale autoriteter. Pakomius var kanskje ikke selv den aller første grunnlegger av et kristent klosterfelleskap slik senere tradisjoner fremstilte ham, men han var definitivt den viktigste for senere kirke tradisjoner om asketiske fellesskap. Pakomius opprettet sitt første kloster på 320-tallet, og var en karismatisk skikkelse som bygde en større bevegelse med flere klostre underlagt en sentral ledelse. Pakomius *Regler* ble et av de viktigste dokumentene for senere monastiske samfunn, men reflekterer nok i stor grad en senere systematisering av klosterlivet.⁴⁵⁴ Et annet viktig eksempel er Det hvite klosteret i Atripe. Det var også en klosterføderasjon, inspirert av den pakomianske tradisjonen. Herfra stammer klosterreglene til apa Shenoute, som ledet klosteret i perioden år 385-465. Det besto av tre ulike klostre, to for menn og et for kvinner, som på det meste ha huset flere tusen munk og nonner. De bevarte «klosterregler» fra Shenoute var ikke et systematisk regelsett, lik de pakomianske *Regler*, men heller en redigert samling av Shenoutes

⁴⁴⁹ Goehring 1999, 207-8

⁴⁵⁰ Ibid, 114-15

⁴⁵¹ Sistnevnte ifølge Athanasius. Brakke 1995, 46 og 48-49 note 173

⁴⁵² «[Hierakas and his followers] most clearly represent the impulse toward a separate ascetic community that emerged in the Christian *urban* environment in the late third and early fourth century.». Goehring 1999, 133

⁴⁵³ Brakke hevder at lærer-elev forhold var viktige i den tidlige egyptiske kristendommen. Brakke 1995, 59-60

⁴⁵⁴ Rousseau 1985, 37-56

formaninger fra ulike kilder.⁴⁵⁵ Begge disse organisasjonene utviklet raskt et hierarki med grader av oppassere og et sentralt klosteroverhode. Organisasjonen ble etter hvert stadig mer formalisert, og det ble i ettertid utviklet svært detaljerte regler for disiplin innad i klosteret. En lignende disiplin er vanskelig å spore blant manikeerne.

Hva gjorde så den manikeiske organisasjonen distinkt? I kontrast til den ensomme livsstilen i «individualistiske» eremitt-bevegelser, som tilhengerne av Hierakas, var den manikeiske kirke en sterk organisasjon som vektla tette bånd mellom medlemmene og det regulerte livet i fellesskap. Som jeg argumenterte for i forrige kapittel (kap. 4.2) forsøkte *Kephalaia* å fremme en aktiv livsstil, mot medlemmer som isolerte seg fra menigheten. Det nære båndet mellom asketisk og pragmatisk autoritet i den manikeiske kirke vil ha gjort et eremitt-ideal vanskelig å forene med manikeiske autoriteters rolle som både perfekte asketer og organisatoriske ledere.⁴⁵⁶ Som biskopene i den dominerende kristne kirken var de manikeiske utvalgte ansvarlige for å organisere et internasjonalt nettverk av menigheter. I en struktur som forespeiler pavekirken gikk båndene i teorien helt fra lokale menigheter over hele verden opp til den sentrale autoriteten i Mesopotamia, Manis arkhegos; men i motsetning til det romerske kirkehierarkiet fantes ikke en tilsvarende apostolisk suksesjon blant manikeiske biskoper. Manikeismens Lærere, biskoper og presbytere var i stedet bundet av en streng asketisk livsstil som rettferdiggjorde deres autoritet. I kontrast til de pakomianske munkene var manikeerne mindre bofaste og mer selvstendige.

5.2.3 Parallelle dietter

I alle de meste ekstreme asketiske tradisjonene ble askesen sett som en rute til transformasjon av menneskekroppen.⁴⁵⁷ Dels kom dette av en felles antropologi. Både «gnostiske», manikeiske og andre asketiske grupper forsto verden som et fengsel man ønsket å reddes fra, og kroppen som en «kamparena» befestet med demoner. Asketiske virkemidler skulle brukes til å beseire demonene, en seier som var en forutsetning for at kroppen skulle kunne gjøres til et redskap for guddommelig virke.⁴⁵⁸ Kyskhets var som nevnt viktig i denne sammenheng. I analysen av *Kephalaia* så vi hvordan måltid og diett spilte en spesielt sentral rolle blant manikeerne. Dietten var viktig også blant andre munkene. I Det hvite klosteret dyrket munkene sin egen mat. De fikk ett måltid om dagen, og i det måltidet inngikk verken kjøtt, fisk, alkohol, egg eller meieriprodukter som ost og melk. De forbudte matvarer kunne serveres til gjester

⁴⁵⁵ Layton 2002, 26-30

⁴⁵⁶ I tillegg til spenningene påpekt i *Kephalaia* gjorde Augustin et (heller tamt) forsøk på å undergrave Faustus' autoritet ved å kritisere ham for å reise med hest og sove på madrass. BeDuhn 2010a, 107

⁴⁵⁷ Brown 1998a, 603-4

⁴⁵⁸ Valantasis 1992, 71

ved klosteret og til syke munkar i medisinsk øyemed. Grønnsaker i gresskarfamilien (som agurk) og belgfrukt (som linser og johannesbrød) var derimot viktige bestanddeler i kostholdet.⁴⁵⁹ I tillegg til kun å innta ett måltid om dagen var det fastsatt to dager ukentlig til faste.

Parallellene til den manikeiske dietten er tydelige. Det gjaldt faste to ganger i uken, ett måltid om dagen, avståelse ikke bare fra generelt uglesette elementer som kjøtt og alkohol, men også egg og melkeprodukter, og med fokus på spesielle typer grønnsaker, noe Augustin gjorde narr av i forbindelse med manikeere.⁴⁶⁰ Et viktig skille er graden av systematisk tenkning rundt den kroppslige transformasjonen, altså askesens effekt. I andre halvdel av *Kephalaia* er det samlet en rekke kapitler som tar for seg detaljene i den indre transformasjonen produsert av den manikeiske askesen (se kap. 4.2.2), noe som er vanskeligere å finne i de andre tradisjonene. Brakke viser at munkenes bruk av Bibel-vers for å begrunne spesifikke praksiser i større grad bærer preg av å være «etterpå-rasjonaliseringer» av handlinger, som han foreslår kan ha hatt opphav i folkelige diett-tradisjoner.⁴⁶¹ I kontrast tilbød manikeismen et høyst «vitenskapelig» diettregime.

5.2.4 Utviklingen av asketiske organisasjoner

At den manikeiske askese, slik den ble redegjort for i *Kephalaia*, var såpass systematisert kunne tyde på at manikeerne var spesielt tidlig ute. Dateringen av innholdet i de foreliggende *Kephalaia*-kodeksene var riktignok ikke sikker, men som vi så over stammet i hvert fall begynnelsen av utviklingen av en slik tradisjon fra de tidligste disiplene. Manikeernes spesielle forhold til diett er tema allerede i de tidligste anti-manikeiske polemikkene.⁴⁶² Kanskje imiterte andre asketiske bevegelser praksisen blant manikeere, uten å overta alle begrunnelsene eller de detaljerte skildringene av askesens effekt.⁴⁶³ Mer trolig er det kanskje at det reflekterer Manis «syntetiserende» arbeid med eksisterende religiøse tradisjoner. Som et ledd i sitt arbeid videreutviklete Mani (eller hans tidlige etterfølgere) kjente former for asketisk praksis og medisinske teorier til et enhetlig system.

Goehring har argumentert for at tidlig asketisk praksis (eller i hvert fall den kristne ørkenbevegelsen) hovedsakelig hadde sitt opphav i bymiljøene, og at den gradvis beveget seg ut i

⁴⁵⁹ Layton 2002, 45

⁴⁶⁰ BeDuhn 2002, 35

⁴⁶¹ Brakke 1995, 86

⁴⁶² Se pseudo-Ambrosiaster Lieu 1992, 185

⁴⁶³ Slik Stroumsa (1986) har foreslått.

ørkenen.⁴⁶⁴ Manikeismen, som vi så ofte lokaliserte seg i byen, reflekterer slik heller kanskje den opprinnelig mest utbredte askesen sentrert i urbane strøk, slik Goehring argumenterte. Det er ikke tegn til noen «ørken-ideologi» i manikeisk materiale. Den manikeiske askesen tilhørte en annen retning; kanskje en der en tidlig urban askese var blitt organisert etter en hierarkisk, bybasert kirkemodell, og forankret i en systematisk teori om menneskekroppen.⁴⁶⁵ Som en tidlig og velorganisert innflytelse kan manikeismen kanskje ha inspirert andre asketer til å danne nye sammenslutninger, uten at vi her har å gjøre med noe direkte lån.⁴⁶⁶ Veksten i asketiske miljøer kan deretter ha gjort behovet for å skille seg ut større og gitt insentiv til dannelsen av nye bevegelser; som for eksempel den kristne ørken-askesen.

5.3 Offentlig konkurranse

5.3.1 Manikeisk debattvirksomhet

Som en urban og misjonerende bevegelse kom manikeismen også i kontakt med samtidens offentlighet. I de fremdeles livlige bymiljøene på 300-tallet og 400-tallet ble manikeerne blandet inn i tidens teologiske stridigheter, og Lim er blant dem som har argumentert for at debatt var en viktig del av manikeisk praksis.⁴⁶⁷ I flere tekster presenteres manikeiske autoriteters virke som offentlige disputer. Mani skal ifølge Köln-kodeksen selv ha etablert sin posisjon gjennom en form for debattvirksomhet; han ble utvist fra baptistmenigheten etter å ha stilt spørsmål ved rådende tro og dåpspraksis på et åpent møte. Kort tid senere gikk Mani ifølge kodeksen til angrep på en annen sekt (av ukjent art) og gjorde deres ledere offentlig til skamme.⁴⁶⁸ Et fragment av en tyrkisk misjonshistorie forteller at Mani vant fortroligheten til sjah Hormizd, Sjahpurs umiddelbare og kortlivede etterfølger, etter debatt ved hoffet.⁴⁶⁹ En tidlig manikeisk misjonsberetning på mellompersisk forteller om Manis utsendelse av sine disipler (det bevarte fragmentet starter midt i en setning, en oppfordring fra Mani):

'... become familiar with the writings!' They went to the Roman Empire (and) saw many doctrinal disputes with the religions. Many elect and hearers were chosen. Patig was there for one year. (Then) he returned (and appeared) before the apostle. Hereafter the lord sent three scribes, the Gospel and two other writings to Adda. He gave the order: 'Do not take it further, but stay there like a merchant who collects a treasure.' Adda laboured very hard in these areas, founded many monasteries, chose many elect and hearers, composed writings and made wisdom his weapon. He opposed the "dogmas" with these (writings), (and) in everything he acquitted himself well. He subdued and enchained the dogmas. He came as far as Alexandria. He chose Nafsa for the religion. Many wonders and miracles

⁴⁶⁴ Goehring 1999, 88

⁴⁶⁵ Muligens som en del av (om det var som forløper for eller videreutvikling av) den syriske asketiske tradisjonen, som den deler mange fellestrekk med. Se beskrivelsen i Brown 1998a, 619-22

⁴⁶⁶ Kanskje Hierakas var påvirket av manikeere (Stroumsa 1986, 310-11), men sammenhengene er mange og diffuse. Rousseau har påpekt at direkte påvirkning er lite trolig for Pakomius sin del. Rousseau 1985, 36

⁴⁶⁷ Lim 1996, 70-108

⁴⁶⁸ Ibid, 71-73

⁴⁶⁹ Lieu 1992, 107

were wrought in those lands. The religion of the apostle was advanced in the Roman Empire.⁴⁷⁰

Mani blir gitt æren for å ha bevæpnet sine utsendinger med både tekster og skrivere. Nær kjennskap til skriftene var en forutsetning for at hans disipler skulle utføre sin misjon. Dette knyttes umiddelbart deretter opp til aktivt disputerende virksomhet: visdom ble gjort til våpen, dogmene beseires og legges i lenker. I et partisk fragment av beretningen brukes også våpenmetaforer; det heter (om Adda):

[And] he grasped (?) (wisdom for) the refutation of the dogmas. He devised many (ways) and fashioned them (as weapon) against all the dogmas. And he defeated the teachings and put them all to shame like someone who (wielded) a powerful weapon.⁴⁷¹

Disse beretningene er begge om misjonen i vest, men også blant manikeere i øst finner vi spor av at debatt spilte en viktig rolle. I det nevnte utdraget fra det kinesiske *Kompendiet* (se kap.5.1) står debatt som en sentral verdi, selv om det ikke var nok å være debatt-kyndig hvis man feilet som asket.⁴⁷² Autoritet i den manikeiske organisasjonen var, som jeg argumenterte for over, primært basert på livsstil og asketisk praksis; men rett under kom evnen til å forsvare troen i debatt, et symbol på mestring av troens sannhet. Analoge omstendigheter i både øst og vest kan ha spilt opp denne siden ved manikeismen; også i de asiatiske områdene var manikeismen en mindretallsgruppering som måtte konkurrere med eldre tradisjoner.⁴⁷³

Lim hevder at manikeere hovedsakelig ble påtvunget debattsituasjoner av kristne autoriteter. Manikeerne skal ikke aktivt ha oppsøkt debatt-situasjoner, men foretrukket å omvende andre via samtaler på tomannshånd, og etablere bånd mellom lærer og disippel.⁴⁷⁴ Beretningene om Adda mener han ikke gir uttrykk for at Adda skal ha bedrevet noen aktivt oppsøkende debattvirksomhet: «Addai did debate, according to the source, but because he had to, not because he wanted to.»⁴⁷⁵ Her mener jeg Lim er for rask i slutningen. I tilfellene vi treffer manikeere i debatt er det som regel fra en kristen synsvinkel og manikeeren er på defensiven. Formålet med de kristne tekstene er nettopp å fremheve rollen til den kristne helligmannen som en aktiv oppdager av og forfølger av kjettere. Det er de kristnes vellykkede debatter, gjerne regissert av biskopen (som Porfyrios og Augustin), vi finner beskrevet i kristent materiale. Den manikeiske lederen Aphthonius kan vanskelig ha bygd seg opp et ry for å være «kyndig med ord» («δεινότητι λόγων»)⁴⁷⁶ kun gjennom å bli utfordret av andre. I tillegg til selv å etablere sin autoritet med debatt passet Mani på å utstyre sine misjonærer med pol-

⁴⁷⁰ Gardner & Lieu (red) 2004, 111

⁴⁷¹ Ibid, 112

⁴⁷² BeDuhn 2002, 51

⁴⁷³ Også etter at uigurherskeren konverterte var buddhisme en viktig faktor i riket. Asmussen 1965, 148-50

⁴⁷⁴ Lim 1996, 93

⁴⁷⁵ Ibid, 75

⁴⁷⁶ Ibid, 87

emiske tekster til bruk mot andre bevegelser.⁴⁷⁷ I fragmentene av manikeiske misjonsberetninger fremstilles Adda som en målrettet debattant som ikke fryktet sammenstøt. I sin rekonstruksjon og analyse av Adda/Adimantus' *Disputationes* peker Jacob van der Berg på den tidvis muntlige stilen i materialet, som kan minne om teknikker fra offentlige ordskifter. Lignende elementer finnes i Faustus' *Capitula*, som Faustus selvsikkert hevder var modellert på diskusjoner med kristne.⁴⁷⁸ Andre kristne polemikker legger riktignok vekt på det som kan karakteriseres som «dør-til-dør»-misjon, og beskyldte manikeere for å være spesielt overtalende på tomannshånd.⁴⁷⁹ Kanskje var ikke store, offentlige debatter standard prosedyre for noen av senantikkenes bevegelser, men de vil likevel ha vært viktige begivenheter ved møtet mellom autoriteter og/eller intellektuelle, som i begge Augustins debatter, i debatten mellom Aetius og Aphthonius og mellom Porfyrios og Julia. Manikeerne var fremdeles ivrige deltakere i offentligheten under Augustins tid i bevegelsen. Augustin beklaget i ettertid sin oppførsel da han som ung og arrogante manikeer aktivt søkte anerkjennelse gjennom, og gjorde seg prektig på, sine ferdigheter som debattant.⁴⁸⁰ I sin første traktat mot manikeerne forteller han om en utvalgt som pleide å arrangere diskusjoner i ferskenhandlernes gate.⁴⁸¹ Det er med andre ord ingen grunn til å anta at manikeere ikke utfordret andre bevegelser til debatt, slik de selv ble utfordret. Det er ikke dermed sagt at manikeerne var mer «komfortable» med slike situasjoner enn andre i samtiden; men heller ikke at de måtte tvinges til dyst, slik Lim hevder. Etter hvert som deres ortodokse motstandere fikk større innflytelse, og juridisk diskriminering gjorde offentlige sammenstøt til høyrisiko-prosjekter, vil nok dette ha endret seg.

5.3.2 Debattene sett fra kirkehold

Bruken av offentlige debatter går som nevnt igjen i kristne fremstillinger av møte mellom manikeere og kristne autoriteter. Den mest populære fortellingen var Hegemonius' *Acta Archelai* (dater ca 320-48), som beskriver hvordan Mani reiste til Romerriket for å konvertere en spesielt from og gudfryktig mann, Marcellus. I stedet ble han møtt av den kristne biskopen Archelaus, som utfordret ham til debatt foran en folkemengde og et panel av hedenske intellektuelle. Mani ble kraftig slått av Archelaus' lange monolog. Da Mani forsøkte seg igjen i en annen by trådte Archelaus til igjen og beseiret Mani på ny. *Acta Archelai* er en etter all sannsynlighet en ren fiktiv beretning, men ble raskt et av de mest populære anti-manikeiske skriftene.⁴⁸² En annen tekst der debatt står i sentrum er en fortelling fra *Historia Monachorum*

⁴⁷⁷ Se kap. 3.3. Som nevnt skal første del av *Livets skatt* ha inneholdt en polemikk mot tilhengere av Bardaisan.

⁴⁷⁸ Van den Berg 2009, 182-84

⁴⁷⁹ Lieu 1992, 185

⁴⁸⁰ Lim 1996, 90-91

⁴⁸¹ BeDuhn 2010a, 155

⁴⁸² For diskusjoner rundt graden av historitet, se eks. BeDuhn & Mirecki 2007

om den egyptiske helligmannen Kopres. Under et besøk i Hermopolis Magna fant han en manikeer som var i ferd med å vinne gehør, og utfordret ham til debatt. Men debatten gikk dårlig for Kopres, så i stedet inviterte han til en test: den av de to som lengst holdt ut i et bål tilkjennes seieren. Manikeeren forsøkte fånyttes å motsette seg denne vendingen. Mens Kopres gikk uskadet ut av bålet og ble straks etter gjort til biskop av en jublende folkemengde, ble den nølende manikeeren kastet inn i flammene av tilskuermassen, fikk kraftige brannskader og ble jagd ut av byen.⁴⁸³ En lignende vending fant sted i debatten mellom biskop Porfyrios av Gaza og manikeeren Julia i en hagiografisk fremstilling av Porfyrios, *Vita Porphyrii*.⁴⁸⁴ Den velstående Julia ankom Gaza på begynnelsen av 400-tallet fra Antiokia, og vant mange tilhengere «gjennom bestikkelser». Biskop Porfyrios kalte henne så inn til et slags offentlig forhør for å svare for seg. Julias lærdom var så stor at Porfyrios ikke klarte å beseire henne; i frustrasjon påkalte han Herren. Julia led straks et anfall og ble stum, før hun segnet om.⁴⁸⁵

Augustin havnet selv i offentlige debatter med manikeere under etter sin omvendelse: debatten med presbyteren Fortunatus i 392 og med doktoren Felix i 404. I debatten med Fortunatus var Augustin også presbyter. Den lokale ortodokse menigheten fryktet Fortunatus' evner til å verve tilhengere og ba Augustin påta seg å debattere ham. Augustin skal ha seiret i det som ifølge François Decret mer lignet en rettssak enn en debatt. Fortunatus fikk likevel forlate byen.⁴⁸⁶ I debatten med Felix var det derimot ingen bønn. Augustin var nå biskop, og Felix adresserte ham ydmykt med de påkrevde titler. I forkant av debatten ble Felix' bøker tatt fra ham. Ved enden av debatten hadde han få andre valg enn å avsverge Mani.⁴⁸⁷ Av andre eksempler kan vi ta med debatten mellom arianeren Aetius og manikeeren Aphthonius, som viser at også de arianske autoriteter anså manikeere som motstandere, og debatten mellom biskop Johannes og læreren Photinus. Dette siste eksempelet demonstrerer utviklingen inn i

⁴⁸³ Gardner & Lieu (red) 2004, 121

⁴⁸⁴ I en syrisk utgave av *Vita Porphyrii* betegnes Julia bare som hedensk filosof, og det har vært en diskusjon rundt den greske teksten og om den var en sen og «utbrodert» versjon. Trombley konkluderer med at den greske teksten var den originale. I hvor stor grad forfatteren gir en oppriktig beskrivelse av debatten med Julia, som han hevder å ha vært til stede ved, er vanskeligere å avgjøre. Se Trombley 1993, 246-82, og spesielt 266-67 for diskusjon av detaljene i debatten med Julia. Trombley kommenterer at: «Mark's description of Julia's symptoms, which resemble those of catatonic schizophrenia, is entirely unique in the literature of anti-pagan polemics and must therefore be based on some real experience or observation, however much exaggerated.» Trombley 1993, 233. Trombley tenker seg også at beskrivelsen av Julia passer best med en form for hedensk filosofi, men for parallell til f.eks. Epiphanius' beskrivelse av manikeere, se Lieu 1994, 56-59

⁴⁸⁵ Gardner & Lieu (red) 2004, 126-29

⁴⁸⁶ Lim 1996, 94-95 At Augustin skal ha «vunnet» debatten er blitt utfordret i nyere tid, men det vil i hvert fall ha fortonet seg slik for hans egne tilhengere i menigheten. Se BeDuhn 2010b

⁴⁸⁷ Lim 1996, 99-102

det bysantinske riket. Paulus var utpekt av keiser Justinian til å representere kirken i debatten. Photinus var derimot arrestert under Justinian' forfølgelser, og ble bragt frem i lenker.⁴⁸⁸

Som tidligere tilfeller der biskopen kontrollerte arenaen fikk debatten karakter av å være en rettssak; men under Justinian var keiseren innblandet, og teologisk dispuTT og statlig forfølgelse gjort til to sider av samme sak. Stroumsa har hevdet at kristne polemikere hadde utviklet gode «teologiske verktøy» som gjorde dem så godt som «immune» mot manikeiske angrep.⁴⁸⁹ Som vi skal se er det langt ifra sikkert at det var tap for kristen argumentasjon som var årsaken til at manikeismen ble presset tilbake.

5.4 Askese under press

5.4.1 Rettslig forfølgelse av kjettere

Det var særlig fra tiden da keiserlig lovgivning ble tatt i bruk at manikeismen for alvor ble presset. Da keiser Valentinian I proklamerte det første kjente edikt mot kjettere i 372 var manikeerne målet, muligens på grunn av en assosiasjon mellom manikeere og magi.⁴⁹⁰ Det ble nå forbudt for manikeere å samle seg. Dette ediktet var primært lokalt, rettet til Romas prefekt. Gratian utstedte et reskript i 378 som tillot kjettere å samle seg, unntatt eunomianere (den mest «ekstreme» arianske fraksjonen), photinianere (som skal ha fornektet Jesu' guddommelighet), og manikeere. Forsamlingsfriheten ble likevel trukket tilbake igjen året etter. Den mest hardhendte anti-kjetterske lovgivningen kom ved Theodosius. I 381 fikk Eutropius av Illyria ordre om å stoppe transaksjoner og arveavtaler mellom manikeere. Ediktet til Eutropius brøt med generell romersk juridisk praksis ved å etablere retroaktiv gyldighet. Året etter ble dette ediktet sendt til den pretorianske prefekten av hele det østlige riket, Florus.⁴⁹¹ Ediktet ble dessuten utvidet ved blant annet at straff for falske anklager om kjetteri ble fjernet, igjen i strid med romersk jus. I stedet ble informanter oppfordret til å melde seg. Manikeisme var fra nå av stempelt som en klar trussel mot statskulten. I 383 ble et nytt edikt med manikeerne som mål utstedt, og kort tid etter samme år ble det fulgt opp med et bredere edikt som dekket de fleste av de «farligste» kjetterne. På 380-tallet kom også rettsaken mot Priscillian; omtrent samtidig ble biskop Faustus trukket for retten og dømt til døden for manikeisme, men fikk straffen omgjort til eksil.⁴⁹² Utviklingen fortsatte utover 400-tallet, og rent juridisk sett sto manikeerne snart på samme nivå som krigsfanger. Som Humphress noterer: «The Manichees

⁴⁸⁸ Lieu 1992, 212-14

⁴⁸⁹ Stroumsa 1988, 56

⁴⁹⁰ Valens og Valentinian var svært vare på magisk praksis, og ser ikke ut til å ha hatt noe spesielt dogmatisk program med loven. Curran 1998, 82-83. Lieu 1992, 142-44

⁴⁹¹ Beskow 1988, 1-6 og Lieu 1992, 144-48

⁴⁹² BeDuhn 2010a, 191

were, of course, the most persecuted and extirpated of all the heresies within imperial legislation; hence the drafter of a 445 constitution shows a rare, if wry, sense of humor in specifying that Manichees are to lose the right to sue for insults».⁴⁹³ Med Justinian ble det offisielt erkjent dødsstraff for manikeisme. Å skjule eller å la være å melde inn en manikeer ble også gjort straffbart.⁴⁹⁴

Hvordan var så den rettslige forfølgelsen av manikeere sett i forhold til andre kjetterske sekter? En annen gruppe som ble hardt rammet av den keiserlige lovgivningen; arianere (spesielt deres «radikale» fraksjon, eunomianerne). Theodosius gikk til å begynne med forsiktig ut mot dem, muligens fordi de fremdeles hadde innflytelsesrike støttespillere ved hoffet, med et forbud mot ariansk-kontrollerte kirker i 381.⁴⁹⁵ Alt to år senere, i 383, kom riktignok det nevnte ediktet som dekket alle større kjetterske grupper, arianismen inkludert, der de forbyr å samle seg (privat og offentlig), bygge private kapeller eller praktisere kulten. Arianerne hadde frem til 370-årene vært en kandidat til støtte fra keiserne, og det er dermed ikke underlig at den seirende kirkefraksjonen, støttet av den ortodokse Theodosius' ønske om religiøs enhet, var rask til å gjøre dem uønskede.⁴⁹⁶ Manikeerne hadde derimot ikke vært noen innflytelsesrik rival i kampen om kontroll over kristne kirkebygg og keiserlig gunst. Lovgivningen mot dem bør derfor ses i lys av den spesielle posisjonen manikeismen var tildelt i kirkens heresiologier. Her vil jeg hevde at den rettslige reaksjonen var spesielt rettet mot manikeismens suksess med å fremme sin asketiske autoritet, i tråd med Per Beskows analyse av den tidlige lovgivningen mot manikeere.

Theodosius' første lov mot manikeisk arverett forbød nemlig også manikeere å benytte navn som enkratitter, apotaktikere, hydroparastater eller saccophorer. Dette er løsere betegnelser på asketiske grupper som ellers er lite kjent, og navnene er generiske betegnelser for ulike asketiske praksiser.⁴⁹⁷ I ediktet året etter nevnes manikeerne igjen sammen med disse fire, som nå rammes i kraft av å være selvstendige bevegelser og ikke bare manikeiske skalkeskjul.⁴⁹⁸ Beskow hevder at myndighetenes fiendtlighet overfor disse bevegelsene ikke skyldtes selve askesen, men at asketer: «[...] upset law and order by questioning the laws of marriage, property, and social behaviour in general. They were not satisfied with withdrawing

⁴⁹³ Humphress 2008, 138

⁴⁹⁴ Lieu 1992, 216-17

⁴⁹⁵ Forbud mot hedenske ofringer ble gitt i samme periode. Beskow 1988, 3

⁴⁹⁶ Ibid, 4-5

⁴⁹⁷ *Apotaktisme* er knyttet til avståelse fra kjøtt og vin, *enkratisme* til kyskhetsbevegelser, *hydroparastater* betegner asketer som kun drakk vann og *saccophorer* asketer som bar distinkte klær av geiteull. Ibid, 9

⁴⁹⁸ I loven fra 382 at *inquisitores* utnevnes for første gang i kirkehistorien. Beskow påpeker samtidig at poenget ikke må overdrives; det er ennå ikke snakk om noe sammenlignbart med middelalderens inkvisitorer. Ibid, 5

from society but also wanted to transmit their values to society as a whole.»⁴⁹⁹ Lovene må riktignok også sees i sammenheng med lovgivningen mot kristne som konvertert til heden- dom, og hvordan manikeere slik ble utskilt som en separat tradisjon sammen med hed- ningene.⁵⁰⁰ Men som Beskow viste er de konkrete lovene mot manikeismen knyttet til mani- keere som asketer. Både sekulære og kristne autoriteter var skeptiske til den «asketiske un- dergrunnen» som trosset samfunnets normer, og blant asketene var manikeerne de mest pro- filerte og best organiserte.⁵⁰¹ Samtidig fikk den asketiske bevegelsen som helhet stadig større momentum i kristne kretser. Myndighetene ønsket heller ikke å forby askese generelt; men den måtte kontrolleres.⁵⁰² Likevel, det var de kristne religiøse autoriteter som hadde mest å tape på at den sterke vektleggingen av asketisk autoritet. De hadde allerede lenge søkt å tilegne seg og få kontroll med askesen, og definere asketenes plass i forhold til kirken.

5.4.2 Kampen om praksis

Pakomius selv utviste ikke noen større interesse for teologisk dispuTT eller systematisk redegjørelse for sin askese.⁵⁰³ Dogmer ble likevel svært viktig for munkene, fra rundt tiden da Athanasius blandet seg inn i klosteraffærer. David Brakke har vist hvordan den alexandrinske kirken i Egypt fra rundt midten av 300-tallet forsøkte å få kontroll på de kraftig voksende mo- nastiske bevegelsene. Det alexandrinske bispedømmet ser ut til å ha stått svakt på 200 -tallet; med Athanasius skulle det komme til å bli en dominerende institusjon i egyptisk kristendom. Hans viktigste motstandere på 300-tallet var arianerne, og i noe mindre grad melitianere.⁵⁰⁴ Athanasius henvendte seg direkte til munkene og brukte mye tid iblant dem. Verket *Vita An- tonii*, om Antonius' hellige, asketiske liv, var et høydepunkt i kampen mot arianerne. Her satte Athanasius seg fore å konstruere et bilde av den perfekte munken, og fremhevet Antonius' ortodokse karakter:

In things having to do with belief, [Antonius] was truly wonderful and orthodox. Perceiving their wickedness and apostasy from the outset, he never held communion with the Melitian schismatics. And neither toward the Manicheans nor toward any other heretics did he profess friendship, except to the extent urging the change to right belief, for he held and taught that friendship and association with them led to injury and destruction of the soul. So in the same way he abhorred the heresy of the Arians, and he ordered everyone neither to go near them nor to share their erroneous belief. Once when some of the Ariomaniacs came to him, sounding them out and learning that they were impious, he chased them from the mountain, saying that their doctrines were worse than serpents' poison.⁵⁰⁵

⁴⁹⁹ Ibid, 11

⁵⁰⁰ Lieu 1992, 142-48

⁵⁰¹ Beskow 1988, 9-11

⁵⁰² Gaddis hevder at myndighetene under Theodosius var blitt mer «komfortable» med asketer enn under Valens; politikken gikk fra rundt 390 fra å forhindre dem til å kontrollere dem. Gaddis 2005, 233

⁵⁰³ Rousseau 1985, 123-27. Brakke 1995, 111-12

⁵⁰⁴ Brakke 1995, 102. En lignende konflikt foregikk samtidig i Lille-Asia og Levanten mellom Basilios av Caesarea og Eustathius av Sebaste. Beskow 1988, 9

⁵⁰⁵ *Vita Antonii* 68. Brakke 1995, 136

Athanasius setter i teksten *doxa* som et viktig kriterium for munkers gjestfrihet. I kampen mot arianere nevnes melitianere (merket «skismatikere») og manikeere, det eneste kjetteriet som navngis i sammenligningen med arianerne.⁵⁰⁶ Kampen mot kjettersk lære og kjetterske autoriteter ble etter hvert flyttet inn i klostrene selv. I prosessen forsøkte kirken å styre de asketiske bevegelsene ved å gi den sentrale kirken asketiske akkreditiver. Athanasius arbeidet hardt for å få ordinert allierte munk (gjerne mot deres vilje) til prester og biskoper for å få menn av god asketisk karakter inn i kirken. Ikke bare de «ortodokse» var ute etter asketiske allierte; en lignende praksis bredte samtidig om seg i den parallelle melitianske kirke.⁵⁰⁷ Samtidig skrev Athanasius brev til munkene med fortolkninger av deres egen praksis i lys av de hellige skriftene. Askese var vel og bra, men den måtte underkastes det kirkelige fellesskapet.⁵⁰⁸ Ved å «normalisere» askesen og innordne den under biskopens autoritet arbeidet Athanasius med å få kontroll med de asketiske bevegelsene. Slik svekket han samtidig de som hevdet at en asketisk transformasjon av selvet var en forutsetning for religiøs autoritet; blant dem manikeerne.

Noe senere instituerte Shenoute regler for hvilken litteratur munkene fikk lov til å benytte seg av i Det hvite klosteret. Hans polemikk mot kjettere i egne rekker, fra første halvdel av 400-tallet, er et viktig vitnesbyrd. Shenoute henviser til patriarken i Alexandria som en viktig autoritet, og bruker hans brev for å ta et oppgjør med munk i klostrene som brukte (og kanskje til og med produserte) apokryf litteratur.⁵⁰⁹ Manikeerne ser ikke ut til å ha hatt klostre i hans umiddelbare nærhet; likevel kunne Shenoute (som Athanasius) benytte dem retorisk.⁵¹⁰ Den keiserlige lovgivningen pekte som vist raskt ut manikeere og deres forbindelse med asketer som viktig trussel mot religiøs enhet. Manikeerne var likevel bare ett av flere ytterpunkter. Andre grupper ble snart inkludert under lignende lovgivning, og munk stempet som origenister, arianere, messalianere m.fl. var likeledes under stadig fordømmelser ved kirkekonsil. Var manikeere spesielt under press?

Det kan synes slik, i hvert fall når det gjelder asketiske bevegelser på 300-tallet. Jeg har allerede presentert en del av polemikkene mot manikeere. Det er viktig å merke seg hvor geografisk utbredt og omfattende den anti-manikeiske litteraturen var. Hegemonius' *Acta*

⁵⁰⁶ For forskjellen mellom «skisma» og «heresi», se Chadwick 1998, 562

⁵⁰⁷ Brakke 1995, 102. Brakke påpeker senere: «The practice of appointing monks as bishops became a 'general custom in Coptic Egypt' by the fifth century.» Brakke 1995, 99

⁵⁰⁸ Ibid, 80-98

⁵⁰⁹ Lundhaug 2012, 244-55

⁵¹⁰ Lundhaug har påpekt: «In several instances in several of his writings, including *I Am Amazed*, Shenoute mentions Mani or the Manichaeans, but there does not seem to be any good reason to believe that Shenoute was actually engaged in any direct conflict with this group. Instead he is using such references to brand other opponents with this association.» Ibid, 257

Archelai (sannsynligvis opprinnelig gresk) ble oversatt til både koptisk og latin, og omtalt og sitert av biskoper og kirkeautoriteter som Kyril I av Jerusalem, Epiphanius av Salamis og Shenoute, i vest av Hieronymus fra Stridon og Filastres av Brescia, samt senere bysantinske polemikere på gresk og syrisk, og kirkehistorikere som Sokrates og Theodoret.⁵¹¹ Gregor av Nyssa brukte manikeismen som en målestokk på «kjetterskhet» for å stemple arianere som verre enn (selv) manikeere; Shenoute og Athanasius brukte den samme taktikken (se over), og, på den andre siden av riket, Pelagius (og hans tilhenger, Julian av Eclanum) i sin polemikk mot Augustin samt Priscillians motstandere i Spania og Gallia.⁵¹² Adkins analyse av tidlige kirkeautoriteters tekster har vist at manikeismen i svært mange sammenhenger fikk en spesiell posisjon, som et ekstraordinært kjetteri, eller som en gruppe et sted mellom kjettere og en selvstendig religion, gjennom å separere manikeerne fra kjettere i sin begrepsbruk.⁵¹³ Rundt en tredjedel av Augustins tekstproduksjon er rettet mot manikeismen, mens Epiphanius' kapittel om manikeismen er et av de lengste i *Panarion*.⁵¹⁴ Titus av Bostras skrift mot manikeerne er det eneste verket bevart av ham, sannsynligvis bevart til senere bruk i kirken, det samme gjaldt nyplatonikeren Alexander av Lykopolis (som lenge ble sett som biskop). I Egypt skrev også Didymus den Blinde og Serapion av Thmuis verk mot manikeismen, og Didymus hevdet selv å ha debattert manikeere, selv om ingen av de to utviser stort mer enn generell kjennskap til manikeisk materiale.⁵¹⁵ Andre, ikke-bevarte verk ble forfattet av arianeren Georg av Laodicea og Appolinaris av Laodicea på 300-tallet, Diodorus av Tarsus og Heraklianus av Kalkedon (kanskje på 500-tallet).⁵¹⁶

De lengste polemikkene er riktignok (hovedsakelig) rettet mot den manikeiske teologien.⁵¹⁷ Men i og med at den manikeiske kosmologien hang så tett sammen med askesen kan det være problematisk å skille de to. Uansett er det også mange eksempler på polemikker der de kristne spesifikt trekker linjen mellom manikeere og askese. Allerede Theonas på slutten av 300-tallet polemiserer mot manikeisk askese.⁵¹⁸ Hos Didymus og Serapion er det tegn til at manikeerne begynte å bli et mer generisk begrep, og spesielt er det etter hvert munk og asketer som blir stempelet som «manikeere». Snart kunne avvikende munk straffes bare ved anklager om manikeisk tilhørighet; den radikalt asketiske Priscillian og hans tilhengere var

⁵¹¹ Augustin bruker den ikke; kanskje kjente han manikeisk avvisning av den. Lieu 1994, 44-47, 137-40. BeDuhn & Mirecki 2007, 14-22

⁵¹² Chadwick 1998, 588-89

⁵¹³ Adkin 1993

⁵¹⁴ Lieu 1994, 107, Van den Berg 2009, 1. Historikere (så vel som noen av hans samtidige motstandere) har hevdet at Augustin aldri helt sluttet å engasjere seg spørsmålene fra tiden som manikeer. BeDuhn 2010a, 40-41

⁵¹⁵ Lieu 1994, 101 og Rousseau 1985, 35. For Didymus kunnskap om manikeismen, se Bennett 2001, 67

⁵¹⁶ Lieu 1994, 108

⁵¹⁷ F.eks. Titus av Bostras *Contra Manichaeos*. Pedersen 2004

⁵¹⁸ Stroumsa 1986, 315. Anklagene er riktignok ikke unike i polemisk sammenheng, men blir gjentatt av andre om manikeere senere.

blant de første til å lide denne skjebnen. Selv om Priscillian anerkjente den gammeltestamentlige tradisjonen (i sterk kontrast til manikeere) var programmet han fremmet, spesielt motstanden mot ekteskapet, nok til å gjøre ham suspekt og få ham dømt for magi og manikeisme. Munken Jovinian i Milano brøt på 390-tallet med sine medbrødre, anklaget dem for å være manikeere på grunn av deres strenghet, og startet sin egen bevegelse – men ble selv dømt for manikeisme.⁵¹⁹ Av senere bysantinske heresiologer ble asketen Hierakas (nevnt over) stemplet som manikeisk ekseget. Biskopen Timotheus av Alexandria (380-85) skal ha gått så langt at han tillot munkene å spise kjøtt på søndager for å spore opp manikeere iblant dem.⁵²⁰ Etter hvert utviklet kirken formler for troende som skulle oppgi kjetterske holdninger, såkalte *anathemae*, og blant de tidligste kjente benyttelsene av *anathema* i en offentlig avsvargelse finner man i avsvargelsen av Mani i Wurzburg-traktatens forsvar for Priscillian.⁵²¹ Et annet tidlig eksempel på bruk av avsvargelse er i tilfellet med misjonæren Julias asketiske tilhengere, som skal ha avsverget sin tro etter hennes død.⁵²²

Det er også tegn til en tvetydighet i kirkens forhold til manikeisk praksis, som utvilsomt underlå appellen munkene så i lignende former for askese. Efraim advarte ofte sine med-kristne om ikke å beundre manikeere, og at deres askese var ineffektiv fordi den ble gjort på feil grunnlag.⁵²³ I Maghreb og det latinske vest kan askese ha vært spesielt viktig for manikeisk misjon, siden organisert askese ennå ikke var utbredt her. Manikeerne de første velorganiserte asketene i denne delen av riket.⁵²⁴ Dermed vil det ha vært lett å stemple den nye, rigide asketiske bevegelsen til Priscillian som manikeere.⁵²⁵ Augustin nevner to teknikker manikeere benyttet for å konvertere: å påpeke feil ved skriftene, og ved å gjøre seg til med askese.⁵²⁶ Dette er sikkert noe av grunnen til Augustin arbeidet hardt for å tilbakevise manikeisk praksis og skille ut de uakseptable elementene ved manikeisk askese, i form av detaljerte tilbakevisninger av den manikeiske livsstilen og rasjonalene bak.⁵²⁷ Ifølge Hieronymus ble «manikeer» brukt som skjellsord om kvinnelige asketer av ukyske kvinner som ikke skjønte seg på

⁵¹⁹ Muligens i sammenheng med en bredere straffeaksjon mot manikeere i Milano. Det eneste Jovinian skal ha hatt felles med manikeere var fommeaktelse av jomfru-fødselen. Lieu 1992, 186-87

⁵²⁰ Søndager var som nevnt manikeisk fastedag. Lieu 1992, 180-83

⁵²¹ En annen var Felix, som ble tvunget til å oppgi manikeismen etter debatten med Augustin. Inn i bysantinsk tid ble formulene for avsvargelse av Mani mer standardiserte, og reflekterte de mer metodiske forfølgelsene til bysantinske keisere. Lieu 1994, 204

⁵²² Lieu 1994, 207-10

⁵²³ Lieu 1992, 181

⁵²⁴ «[...] the Manichaeans were the only community in Africa – “philosophical” or “religious” – that seemed to offer in an organized form what that life called for – a program of self-mastery through which one could discipline the mind’s relationship to the body and senses». BeDuhn 2010a, 290

⁵²⁵ Priscillian kan da også ha hentet noe inspirasjon fra manikeismen. Lieu 1992, 184-85.

⁵²⁶ Ibid, 180

⁵²⁷ Se spesielt verket *De moribus ecclesiae Catholicae et De moribus Manichaeonum*. Augustin 2006, 17-103. Selv innrømmet han også en (forbeholden) beundring for de manikeiske idealene. BeDuhn 2002, 61

askese – selv skriver han at både kjettere og «tilhengerne av den beryktede Manes» ikke skal regnes for jomfruer, men derimot for prostituerte, rett og slett fordi de ikke praktiserte askese under kirkens ledelse.⁵²⁸

I tillegg til kirkelige avvísninger av askesens aktivitet brukte de kristne også mer aggressive, polemiske metoder. Theonas av Alexandria beskyldte manikeerne for å benytte menstruasjonsblod i sine ritualer.⁵²⁹ Ved starten av debatten med Fortunatus forsøkte Fortunatus først å dreie samtalen inn mot manikeisk praksis, kanskje fordi det var et sterkt punkt, men også for å få Augustin til å avkrefte løgner som de kristne hadde spredt om manikeerne. Han fikk da også Augustin til å innrømme at han aldri hadde overvart noe forkastelig under sin tid iblant dem.⁵³⁰ Fra Augustins tid har vi også et eksempel på at kirken tok i bruk tortur for å få frem vitnemål om overgrep og mørke ritualer fra manikeere i deres egen forsamling.⁵³¹ I senere syrisk-kristne og muslimske polemikker ble manikeere beskyldt for å kidnappe og myrde unge mennesker på bestialsk vis for å bruke hodeskallene deres til nattlige ritualer.⁵³² Dette var riktignok en mer standard måte å diskreditere kjettere på. Om manikeismen ikke var den eneste, ser den likevel ut til å ha vært langt på vei den hyppigst benyttede bevegelsen når kirkens ledere ønsket å forfølge ekstreme eller frilynte asketer som ikke anerkjente deres autoritet, ofte på svakt grunnlag.⁵³³

5.5 Oppsummering

I sin fremstilling av debattkultur og offentlig liv i senantikken ser R. Lim manikeernes skjebne som et eksempel på hvordan offentligheten endret seg i løpet av 300-tallet. Han mener å se en gradvis lukking av offentligheten, ut fra en paternalistisk frykt for karismatiske debattanter.⁵³⁴ I dette kapittelet har jeg sett nærmere på manikeernes rolle i prosessen. Manikeerne var kanskje de mest bevisste, systematiske og best organiserte asketene i denne perioden. Ved å angripe manikeisk askese (ofte via doktrinen) undergravde kirkens autoriteter et av fundamentene den manikeiske misjonen hvilte på. Med autoriteten biskopene forvaltet gjennom kirkens organisasjon og tradisjoner, etter hvert støttet av statsmakten, arbeidet sentralkirken for å få kontroll over den asketiske autoriteten, både ved å rekruttere asketer til kirkelige verv og ved

⁵²⁸ Se brevet til Eustokius. Lieu 1992, 185. Beskow 1988, 11

⁵²⁹ Lieu 1994, 96

⁵³⁰ Se *Contra Fortunatus*, 1-3. Augustin 2006, 145-46

⁵³¹ Lim 2008, 157

⁵³² Ikke ulikt beskyldningene mot jødene. Reeves 2004

⁵³³ Det impliserer ikke, slik Lim hevder (Lim 2008, 167 og kap. 4.5), at den manikeiske kirke var svak. Tvert imot, det faktum at «filosofiske manikere» fikk tak i manikeiske skrifter kan peke i motsatt retning, særlig etter at manikeismen ble straffbar og deres tekster brent.

⁵³⁴ Lim 1996, 232-33

å trekke asketene inn i kirkens dogmestrider. I prosessen ble manikeismen tildelt rollen som den farligste og mest kjettetske av de asketiske programmene. Manikeisk teori om askese som en overordnet vei til religiøs autoritet måtte bekjempes, og kunne etter hvert brukes til å ufarliggjøre utfordringer til biskopens autoritet. Andre asketer som gjorde lignende krav på asketisk autoritet og som ikke innordnet seg i det kirkelige hierarkiet ble dermed diskreditert ved å assosieres med de manikeiske «ekstremistene».

Det jeg har forsøkt å demonstrere her er hvordan lukkingen av offentligheten var et resultat av en konkurranse om religiøs autoritet mellom ulike institusjoner. I denne perioden var asketisk autoritet et sentralt bindeledd mellom karismatisk, spirituell autoritet og organisatorisk pragmatisk autoritet, en grunn til at kirken brukte mye energi på å få asketer under kontroll. Det er blitt argumentert for at manikeisk askese var sentralt for autoritet innad i organisasjonen, og at offentlige opptredener ble en viktig del av asketenes misjonsarbeid. Dermed ble manikeerne også en viktig motstander for kirkeautoritetene, en motstander det var viktig å diskreditere i så stor grad som mulig.

KAPITTEL 6: MANIKEISMEN MELLOM KULT OG KIRKE

Målet med dette kapittelet er å vurdere manikeismen som organisasjon i lys av universelle, sosiologiske teoremer, og vurdere nytten av dette teoretiske perspektivet en senantikk setting. Spesielt vil jeg se nærmere på Rodney Starks analyse av kristendommens fremvekst, et teoretisk rammeverk som er blitt tatt nærmere i bruk i flere senere arbeider med religiøse bevegelser i antikken. Avslutningsvis ser jeg på problematiske aspekter ved Starks tese, men også hvordan Stark kan belyse manikeismens utbredelse

6.1 Et sosiologisk rammeverk

6.1.1 Sekter, kulturer og kirker

Tidlig sosiologisk teori forsøkte å etablere kriterier for klassifikasjon av religioner i kategoriene kirke og sekt, på jakt etter weberianske idealtyper. Kriteriene for kategorisering viste seg å være vanskelige å enes om. Stark & Bainbridge har tatt utgangspunkt i Benton Johnston, som i sin typologi reduserte alle kriteriene ned til én faktor: vurdering av en bevegelses spenningsforhold til dens sosiokulturelle omgivelser.⁵³⁵ Spenningsgraden minskes ved at bevegelsen aksepteres av samfunnet rundt, gjennom kulturell kontinuitet og/eller å skifte fokus vekk fra stridsområder, mens den øker når den avvises, og bevegelsen fokuserer på ulikheter og brudd. En *kirke* er definert som bevegelser med lavt spenningsnivå, gjerne i symbiose med samfunnet, mens en *sekt* preges av et høyt spenningsnivå, og er i Stark og Bainbridges definisjon en utbryterbevegelse fra bestående kirker (eller kulturer). Ofte har den som formål å reformere de i pakt med de «opprinnelige» idealene.⁵³⁶ Den tredje kategorien er *kulten*. Ifølge Stark & Bainbridge er den en høyspenningsbevegelse som kommer utenfra, eller importerer tankegods utenfra, samfunnet den virker i. De deler kulturer inn etter graden av engasjement krevd av medlemmene, i: audienskulturer, klientkulturer og kult-bevegelser.⁵³⁷ Det er denne siste gruppen som i størst grad havner i konflikt med samfunnet. Spenningsbegrepet deler de også i tre elementer: ulikhet, antagonisme og separasjon; og for å måle spenning setter de opp to standarder som religiøst avvik kan måles på. Den første av disse krever statistisk materiale; ulike bevegelsers svar på spørsmål om tro, moral og samfunnet rundt dem settes opp mot standardene til svar samfunnet for øvrig. Det andre kriteriet de setter opp er: «Second, we can emphasize the importance of power and influence, defining deviance as any behavior or characteristic that is scorned and punished by powerful elites in society.»⁵³⁸

⁵³⁵ Stark & Bainbridge 1985, 19-37

⁵³⁶ Ibid, 25

⁵³⁷ Ibid, 26-30

⁵³⁸ Ibid, 50

6.1.2 Kristendommens fremvekst

Stark har benyttet dette teoretiske rammeverket for å analysere senantikkens dominerende bevegelse, kristendommen. Han klassifiserer i sin bok *The Rise of Christianity* kristendommen som en kultbevegelse, og ut fra denne klassifikasjonen trekker han på en rekke sosiologiske teoremer for å forklare kristendommens vekst og eventuelle dominans. Kan en lignende modell gi innsikt i den manikeiske utbredelsen? Først vil jeg se nærmere på Starks analyse av kristendommen. Hans forklaring på kristendommens gjennomslagskraft kan slik jeg ser det reduseres til hovedsakelig to momenter.

Det første momentet er måten de kristne rekrutterte på. Stark viser først at kristendommens vekst enkelt kan forklares gjennom en nettverksbasert misjon. Med en rate på rundt 4% per år (på linje med mormonerkirken i dag), og et starttall på rundt 1000 medlemmer ved år 40, ville kristendommen ha vært oppe i rundt 6 millioner troende ved 300.⁵³⁹ Tallene er ikke tilfeldige, om de heller ikke er ment til å gi et realistisk bilde av veksten (som kan ha vært ujevn) men kun demonstrere «det mulige». De gir en andel på ca 10% kristne ved Konstantins omvendelse, og ca 50% ved midten av 300-tallet, som Stark viser er i tråd med beregningene til flere innflytelsesrike historikere, uten at spredningen trenger å forklares med «mirakuløse» masseomvendinger.⁵⁴⁰ Raten hevder han at de kristne kunne oppnå kun ved å rekruttere gjennom nettverk, i likhet med f.eks. mormonerne. Rekrutteringen mener han foregikk i stort sett vellykkede, urbane befolkningslag, spesielt blant helleniserte jøder. Bakgrunnen for påstanden er teoremene 1) at nye kulturer lettere brer om seg i bymiljøer og blant intellektuelle (fordi byer tilbyr større grad av mangfold, og fordi intellektuelle er mer eksponert for og reseptive ovenfor nye ideer), og 2) at de brer om seg i grupper med høy grad av kulturell kontinuitet, spesielt i marginale grupper (som helleniserte jøder) som ønsker å finne en vei ut av sin marginaliserte posisjon.⁵⁴¹ Som en syntese mellom jødisk og hellenistisk kultur mener han kristendommen ga marginaliserte jøder en mulighet til å gli inn i gresk-romersk kultur.

Det andre momentet gjelder elementer i normsettet de kristne appellerte til for å rekruttere som forsterket veksten. Deres spesielle hensyn til kvinner (og motstand mot abort) skal ifølge Stark ha bidratt til høyere fruktbarhet og dermed høyere vekstrater enn deres hedenske motparter.⁵⁴² Det kristne fellesskapets evne til å ta vare på sine medlemmer i epidemier og i de

⁵³⁹ Stark 1996, 4-6

⁵⁴⁰ Ibid, 6-13

⁵⁴¹ Ibid, 29-47, 134

⁵⁴² Ibid, 115-28

kaotiske bymiljøene skal også ha medført en høyere overlevelsesrate enn blant de mer «egoistiske» hedenske elitene, som manglet dette fellesskapet. Den kristne teologien som tilbød et liv etter døden vil ifølge Stark ha vært spesielt fristende og gitt dem etterlengtede svar på problemene i antikkens «urbane kaos».⁵⁴³ Samtidig gjorde den høye moral eller selvtillit, ikke minst offervilligheten blant martyrene, den kristne religionens høye «verdi» ved å gjøre dens gevinster «mer sannsynlige», i og med at andre var villige til å ofre stort for den.⁵⁴⁴ Stark påpeker at bevegelser med «høy kostnad» for medlemskap styrkes gjennom å bli kvitt «gratispassasjerer», samt at det bidrar til større engasjement blant de medlemmene som godtar kostnadene.⁵⁴⁵

Av disse to momentene trekker han konklusjonen at kristendommen i seg selv ikke forårsaket den hedenske religions «død», men at denne religionsformen gikk under av seg selv i de turbulente urbane forholdene. Kristendommen, som fremmet et nytt sett med normer, tilbød bare en mer effektiv organisasjonsform i den romerske verden. Stark uttrykker det slik: «If Christianity ultimately buried paganism, it was not the source of the terminal illness.»⁵⁴⁶

6.2 Manikeismen som bevegelse

6.2.1 Klassifisering

Hvordan vil manikeismen fare i en slik analyse? Før vi kan ta steget videre må vi definere hva slags bevegelse manikeismen vil ha vært i Starks skjema. I *The Future of Religion* plasserer Stark og Bainbridge manikeismen i kategorien «suksessfull sekt».⁵⁴⁷ A. Logan karakteriserer den heller som en kult transformert til religion.⁵⁴⁸ Men ingen av dem baserer plasseringen på inngående analyse av bevegelsen. Vi kan naturlig nok ikke basere oss på spørreundersøkelser, som Stark og Bainbridge har satt som det første kriteriet for å avgjøre en bevegelses klassifisering. I stedet må vi basere oss på det litterære og arkeologiske materialet vi har overlevert. Jeg vil her ta i bruk momenter fra de foregående kapitlene. Manikeismen har tilsynelatende mange kvaliteter som vil plassere den i kategorien «kult». Dens forhold til den etter hvert dominerende kristne kirke, til romerske myndigheter, og til autoriteter blant filosofene,⁵⁴⁹ utviklet seg til et høyspenningsforhold. Nyplatonsk polemikk, Diokletians edikt og den zoroastriske elitens forfølgelse viser at de kristne ikke var alene om å ville manikeismen til livs.

⁵⁴³ Ibid, 161-62

⁵⁴⁴ Ibid, 172-74

⁵⁴⁵ Ibid, 174-88

⁵⁴⁶ Ibid, 203

⁵⁴⁷ Stark & Bainbridge 1985, 113

⁵⁴⁸ Logan 1999, 30

⁵⁴⁹ I tillegg til Alexander av Lykopolis polemiserende nyplatonikeren Simplicus mot manikeere. Stroumsa 1988, 40

Samtidig gir materialet fra Kellis, i tillegg til Libanius' intervensjon på vegne av manikeere i Palestina, noen indisier på at forfølgelser fant sted også uten at keiserne ble trukket inn i jakten. Det var altså ikke bare fra (aller) høyeste hold at manikeere ble presset, men også fra mindre klare krefter.

Det er likevel gode grunner til å kvalifisere merkingen av manikeismen som «høyspent». Mange av kildene til manikeismen av det polemiske slaget vi sitter med i dag er blitt bevart nettopp fordi de var hardtslående angrep på manikeismen. Eksempelvis ble Alexander av Lykopolis' polemikk bevart fordi den stemte overens med de kristnes forståelse av manikeismen, som igjen gjorde at Alexander lenge ble tatt for å være en kristen biskop. Men Alexander selv nevner at det fantes mange blant hans filosofiske venner som hadde latt seg konvertere til manikeismen, hvis perspektiver ikke er bevart.⁵⁵⁰ Autoritetene som forfulgte manikeismen hadde sterk egeninteresse av å presentere manikeismen som et fremmedelement. Selv jobbet manikeere iherdig med å få innpass i riket, og lyktes, som vi så i materialet fra Kellis. I motsetning til de fleste «ortodokse» vegret de seg ikke for å ta gresk-romerske tradisjoner til inntekt for sin egen religion, en måte å vektlegge kulturell kontinuitet og senke spenning til gresk-romersk samfunn.⁵⁵¹ Manikeismens konsept om en fysisk «sjelesubstans» hadde den felles med blant annet stoisk filosofi og hellenistisk medisin.⁵⁵² Pedersen hevder Titus av Bostas ikke bare ønsket å hindre frafall blant sine egne tilhengere, men at han også forsøkte å demonstrere at manikeismen ikke var filosofisk gangbar for et hedensk publikum, av frykt for en allianse mellom disse.⁵⁵³ Den samme konkurransen ser man indirekte i *Acta Archelai*, der forfatteren iscenesetter debatten mellom Mani og Archelaus foran hedenske intellektuelle (se kap. 5.3.2). Manikeiske misjonærs fortrolighet med gresk-romersk filosofi og mytologi viser at de kristnes bekymringer kan ha vært vel fundert. Tankegodset var altså ikke et fremmedelement i den hellenistiske verden. I så måte var manikeerne langt mindre «høyspente» enn ledende krefter blant de «ortodokse», som stilte seg fullstendig avvisende til gresk-romersk polyteisme.

6.2.2 Problemer

Mye kritikk er allerede blitt rettet mot Starks og hans spillteoretiske tilnærming.⁵⁵⁴ Et problem når det gjelder klassifikasjonen av religiøse bevegelser er at det er uklart hva «samfunnet forøvrig» er i en senantikkk kontekst. At de diokletianske myndigheter forfulgte den samme

⁵⁵⁰ Lieu 1992, 153

⁵⁵¹ Som tilegnelsen av Platon og Hermes, og fortolkninger av gresk mytologi. Lieu 1992, 158-61

⁵⁵² BeDuhn 1992, 119

⁵⁵³ Pedersen 2004, 2-3

⁵⁵⁴ For kritisk evaluering, se Castelli 1998 og Vaage 2005. For spillteori generelt, se Aakvaag 2008, 119-25

kristne kirke som kort tid etter skulle bli statssanksjonert, og mot slutten av århundret statskult, viser at det ikke er enkelt å klassifisere en bevegelses «spenning» til samfunnet forøvrig på bakgrunn av makthavernes holdninger (eller omvendt). At manikeerne møtte på aggressive makthavere betyr ikke at de støtte på det samme i lokalsamfunnet. Hvem som forfulgte manikeere i Kellis eller Palestina (se kap. 4.3.6) er ikke mulig å si. Var det i pakt med folkelige fordømmelser? Kellis-funnene gir grunn til å tro at manikeismen i hvert fall i denne delen av Egypt sameksisterte med hedenske og kristne naboer uten problemer. Men stadig mer aggressive kristne autoriteter og fiendtlig keiserlig lovgivning kan ha bidratt til sosial eksklusjon og fiendtlig behandling også i befolkningen for øvrig.⁵⁵⁵ Den «ortodokse» kirke ble selv kun langsomt en «lavspenningsbevegelse», gjennom arbeidet kirkefedrene nedla i nettopp denne perioden.

I senantikken var grensen mellom kult, sekt og kirke fremdeles flytende. Konsensusen nødvendig for å måle de tre faktorene ulikhet, antagonisme og separasjon og slik avgjøre hvorvidt en bevegelse var høy- eller lavspenning er ikke mulig å spore i våre kilder; selve begrepet om en slik konsensus var på mange måter et nytt konsept.⁵⁵⁶ De «dominante» kristne var selv lenge i mindretall, i spenning med en mindre eksklusiv, polyteistisk religionsforståelse, men også med bevegelser med lignende pretensjoner om eksklusivitet. Stark trekker kun frem de «ortodokse» kristne, og setter den i kontrast til et svært generisk bilde av «hedendom».⁵⁵⁷ Først i løpet av senantikken fikk én religiøs organisasjon dominans; gjennom polemiske, organisatoriske, politiske og tidvis undertrykkende virkemidler. Starks generaliseringer på bakgrunn av data fra moderne tid er dermed høyst problematiske.

Et annet problem er at mange av faktorene han trekker frem langt ifra var så unike for kristendommen som han presenterer dem, og hans fremstilling av hedensk kultus er i overkant forenklet.⁵⁵⁸ Flere tendenser til endringer i retning av faktorene han tilskriver de kristne alene

⁵⁵⁵ Slik Humphress har påpekt var dette en del av målet med anti-kjettersk lovgivning. Humphress 2008, 140-41. Hvordan styrkeforholdet mellom de ulike kristne bevegelsene og hedensk praksis sto i Øvre Egypt på andre halvdel av 300-tallet er usikkert. Kristne autoriteter var åpenbart på «offensiven», men det er mulig å skjelne en innflytelsesrik gruppe hedninger i f.eks. Shenoutes behov for å forsvare sin aksjon mot Gesios. Se debatten mellom Frankfurter og Smith, referert i Lundhaug 2010, 78-79

⁵⁵⁶ Se Rives 2005 og argumentasjonen i kap.2.5

⁵⁵⁷ Kun ca 2,5 sider er viet alternative (gnostiske) bevegelser. Stark 1996, 140-43. I etterkant har han forsvart dette: «It strikes me that when Ignatius took his long walk to Rome the many little Christian cells he encountered along the way had a common conception of their faith. Moreover, I cannot see Constantine being impressed by the value of a gaggle of goofy, unorganized, disputatious cults as valuable allies in his struggle for power». Stark 1998, 261. Påstanden undergraves alt av den arianske konflikten, som delte kirken nettopp under Konstantin. Se for øvrig den siste tidens studier problematisering av ortodoksi. Iricinschi & Zellentin 2008, 16-21

⁵⁵⁸ Se Muir 2005 for en kvalifisering av Starks påstander om epidemier, inderlighet og sykdomsbekjempelse som monopoliserte «taktikker» blant kristne i antikken. For en kritikk av «kvinnefaktoren», se Castelli 1998, 231-57. For kritikk av Starks nettverk som spesielt for kristen misjon og mangel på «samhørighet» i hedensk kult, se

kan spores i andre religiøse bevegelser i hedensk kultus. «Evig liv» ble f.eks. også lovet av flere hedenske kulturer, og kan dermed ikke kvalifiseres (i hvert fall ikke uten sterk presisering) som en unik faktor i kristen misjon.⁵⁵⁹

6.2.3 Stark og manikeisk misjon

Noen av de observerte aspektene ved den manikeiske misjon kan kanskje likevel bli styrket ved henvisning til Starks teoremer. At manikeere ofte tilhørte handelsstanden ble påpekt i kap. 3.5, og at den var organisert urbant fant jeg indikasjoner på i kap. 4.3. At den tiltrakk seg en større andel individer fra de øvre lag av befolkningen (gjerne «intellektuelle») i forhold til samfunnet rundt stemmer også overens med den store vekten på forseggjorte bøker i manikeiske miljøer, og med eksempler som Augustin og hans krets, og vennene av Alexander av Lykopolis (se over). I disse tilfellene kan det også skyldes kildene selv, som stammer fra slike litterære miljøer. Det er tydelig at det blant Kellis-manikeerne fantes medlemmer med svært god litterær bakgrunn, men uten en gang omtrentlige tall på manikeere her er det ikke mulig å avgjøre hvor representative de var.

Fra et nettverksperspektiv blir konklusjonene også tentative. Den sterke polemiske motstanden de møtte i «ortodokse» (og dels «arianske») miljøer peker i retning av en misjon mot alle typer kristne, mens de polemiske kildene der kristne og manikeere debatterte foran hedensk publikum tyder på at det ikke var det eneste målet. Kanskje var markionittiske miljøer et spesielt mål en mulighet (som bemerket i kap. 3.1); de vil ha vært en marginalisert gruppe med sterk kulturell kontinuitet fra et manikeisk perspektiv, som de tidligste manikeerne hadde tilknytning til. Ut fra Manis bakgrunn i et monastisk miljø kunne det være plausibelt at manikeere først nærmet seg slike forsamlinger, men asketiske bevegelsers begrensede utbredelse ved manikeismens ankomst (spesielt i vest) gjør det lite trolig at disse vil ha gitt et stort rekrutteringsgrunnlag. Samtidig vil de allerede ha vært engasjert i asketiske prosjekter, og dermed kanskje mer «immune» mot manikeismens egen taktikk. Et fokus på handelsfolk og politiske allierte (se kap. 3.5) vil ha gitt tilgang på store, prestisjefylte nettverk, kanskje nødvendig støtte for å konkurrere i samtiden. Når det gjelder andre elementer som styrket kristendommens vekst i Starks argumentasjon delte manikeerne flere av disse. Fra det forholdsvis lille materialet vi har om kvinners status i vestlig manikeisme ser de ut til å ha spilt en fremtredende rolle analogt til kvinnene i den kristne tradisjoner.⁵⁶⁰ Manikeismen vil

Beck 2005, 239-44. Drake er mer positiv til Starks modell, men anerkjenner dens svakheter. Drake 2005, 1-13

⁵⁵⁹ Beck 2005, 241. Se også Drake 2005, 12-13 om de mer generelle tendensene mot en «regulert religiøs sfære», og også Rives 2005, 17-38 for en diskusjon av ulike tendenser.

⁵⁶⁰ Riktignok ikke til abort-motstanden eller oppfordring til fruktbarhet Stark trakk frem i forbindelse med kristen fruktbarhet. Stark 1996, 124-26. For muligheten for abort i manikeismen, BeDuhn 2002, 36. Se ellers

ha bydd på en frelsteologi og et tett fellesskap som, lik de kristne, vil ha vært velegnet til å overleve «det urbane kaoset».⁵⁶¹

En tallmessig analyse blir tentativ. I forbindelse med starttallet på 1000 kristne i år 40 bemerket Stark at dette naturligvis ikke var et reelt estimat, men en «start» for å undersøke grensene for «det mulige».⁵⁶² Kanskje kunne man tatt utgangspunkt i et tall, og søkt å gi en lignende eksponentiell vekst. Den eneste kilden til tall på manikeere (meg bekjent) er fra *SBK*, og gir tall på henholdsvis «titusener» (av troende) og «tusener» (av utvalgte).⁵⁶³ Mani hadde i motsetning til Jesus 30 år som aktiv misjonær bak seg da han døde. Sett bort ifra at utsagnet ikke er ment til å tas bokstavelig kunne man se for seg at Mani i løpet av disse tiårene samlet rundt 10 000 tilhengere i et forhold på 1:10 mellom hørere og utvalgte. Man kunne spekulere i at manikeismen var på høyden i årene på andre halvdel av 300-tallet, før undertrykkelsen ble offisiell, og at den derfra vil ha begynt å dale. Men å gi en manikeisk vekstrate forvanskes av at selv beregning av omtrentlige tall på andre tidsrom å teste beregningene mot ikke er tilgjengelig. Samtidig bredte manikeere seg i alle retninger, og både i Romerriket og i sasanidisk Persia støtte de på hindringer på en større skala enn de tidlige kristne, som statsapparat med bedre organiserte forfølgelser. Ikke minst støtte de på et større spekter av lignende bevegelser som konkurrerte om tilhengere.⁵⁶⁴ Den manikeiske misjons «suksess» kan dermed ikke bare sees som et «komparativt fortrinn» i forhold til hedensk kult (og da et mer komplekst bilde av hedendommen enn det Stark gir), men må i likhet med analysen av kristne bevegelser baseres på veiing av Starks faktorer (martyrium, sykdomspleie, fruktbarhet, «fellesskap», evig liv), samt andre relevante faktorer i konkurransen mellom bevegelser som allerede la vakt på disse elementene. En rekke ulike modeller av bevegelsers suksess kan bygges avhengig av hvor «tungt» man veier ulike faktorer.

6.2.4 Stark og manikeisk askese

Kan vi likevel peke på noen fortrinn manikeismen hadde fremfor f.eks. de ortodokse kristne? Med utgangspunkt i Augustins beskrivelser, supplert med annet kildemateriale, fremhever S. Lieu seks trekk ved manikeismen han mener bidro til tilstrømning av konvertitter i vest: (1) den kritiske tiltrekningskraften, (2) de tette sekteriske båndene i det manikeiske miljøet, (3) en

kap.3.4.1 og Coyle 2001 for kvinners rolle.

⁵⁶¹ Se kap. 3.3 og 3.4.

⁵⁶² Stark 1996, 11-12

⁵⁶³ «...where [are] the thousands whom you have chosen, and the ten thousands who have [believed] / [i]n you? For the sake of the truth, indeed, and the uprightness which you [brought to] / [the] earth, all the worlds need to grieve over you in the mids[t of your] / churches and wee[p] / [pub]licly in your congregations; for you have given testimony to thousands!» *Man.Hom.59:13-17*

⁵⁶⁴ «Religiøs pluralisme» er en faktor som ifølge Stark vanskeliggjør nye bevegelsers spredning. Stark 1996, 195

velutviklet estetikk, (4) et komplekst astrologisk system, (5) en streng askese, og (6) dualisme.⁵⁶⁵ Av disse har jeg argumentert for at den asketiske faktoren var spesielt viktig. Manikeerne selv la som vist stor vekt på denne i sin kosmologi og organisasjon. Hvordan stemmer dette med Starks analyse?

I forhold til askesen er teoremene om «høykostnadskult», og «kredibiliteten» martyrene bragte med til religionen, de mest relevante. På «kostnadssiden» delte manikeismen mange av de «høye kostnadene» som Starks analyse peker på i forbindelse med tidlig kristendom; høye krav til hørere, villighet til å stå imot forfølgelser, og spesielt de asketiske kravene den stilte til sine mest aktive medlemmer. Stark hevder at aktører som baserer seg på å få lite igjen for sine «religiøse tjenester» automatisk får større kredibilitet av å motta mindre goder for sine tjenester, og legger til at: «[...] affluent clergy are never a match for lay preachers and impoverished ascetics in head-to-head credibility contests».⁵⁶⁶ Manikeerne selv vil i hvert fall ha håpet på slike resultater i møtet mellom deres asketiske ledere og biskopene for eksempel i offentlige opptredener. Stark bruker ikke selv askese i sin analyse; tvert imot hevder han at asketer ikke spilte noen stor rolle i rekruttering (kanskje fordi det svekker argumentet om de kristnes fruktbarhets-fortrinn).⁵⁶⁷ I kap. 5 demonstrerte jeg askesens viktige rolle blant manikeere. Ikke bare var den en viktig del av deres frelsesprosess, den var også en viktig del av deres forankring av religiøs autoritet og organisasjon, noe kristne biskoper identifiserte som et problem. Beck har påpekt at Starks «kredibilitetstese» ikke nødvendigvis gjaldt i hedensk kultus.⁵⁶⁸ Likevel hadde askesen tydeligvis sterk appell i mange kretser, i hvert fall etter at kosmisk religion bredte om seg. Liebeschuetz har spekulert i om munkebevegelsen kan ha vært en mulig hovedårsak til kristendommens raske utbredelse på landsbygda i Syria, om det her er snakk om en annen type asketer.⁵⁶⁹ Dette stemmer godt overens med teoremet Stark presenterte over, på tross av Starks egne motforestillinger. Manikeernes store utbredelse gjennom en asketisk organisert misjon styrker denne antakelsen.

Men som påpekt tidligere (kap. 3.1) eksisterte det asketer lenge før manikeerne (eller før den del de kristne) utnyttet den asketiske autoritet, og de «verdslige» biskoper klarte likevel å få kontroll med askese. Riktignok gjorde de det dels ved å tilegne seg «egne» asketer, men også ved å motarbeide den «ekstreme» asketisk-legitimerte autoriteten fremmet særlig av mani-

⁵⁶⁵ Lieu 1992, 151-90

⁵⁶⁶ Stark 1996, 174

⁵⁶⁷ Noe han riktignok avviser: «I omitted [asceticism], not out of need to stress heightened fertility, but because I doubt that the delights of asceticism were a major, direct factor in *recruitment* to the rapidly growing early Christian movement.» Stark 1998, 265

⁵⁶⁸ Slik Beck argumenterer, men uten å nevne respekten tildelt f.eks. asketiske filosofer. Beck 2005, 246-47

⁵⁶⁹ Liebeschuetz 1972, 237

keere. Prosessene som bidrar til de enkelte elementers suksess eller mislykkethet er altså langt mer kompleks enn en skjematisk listing av hos Stark likhet-ulikhet tilkjennegir. Derfor tror jeg andre faktorer må bringes inn. En viktig faktor påpekt her er måten «fortrinn» (som askese) ble organisert og utnyttet på innenfor bevegelsene.

6.3 Organisering og manikeismens skjebne

Av diskusjonen over kan vi se en del begrensninger ved Starks tilnærming til det historiske materialet, men også at en del av teoremene svarer til det manikeiske materialet.⁵⁷⁰ Selv om de ulike elementene Stark angir i mange tilfeller ikke var unike for kristne, kan de, samlet i og fremmet av en effektiv bevegelse, ha vært med på å gjøre slike bevegelser til en mer dominant del av senantikken religiøse landskap. Hvorfor kom disse organisasjonene akkurat i senantikken? Her kan man gripe tilbake til redegjørelsen for strukturelle endringer i kapittel 2, samt Rives begrep (se kap. 2.5) om «totalisering», et begrep som ikke bare gjaldt de «ortodokse» kristne, men også ledende krefter i andre samtidige bevegelser.⁵⁷¹ Den «totaliserende» religiøse autoriteten kan ha gitt sterke insentiv for å organisere seg effektivt og mer «helhetlig» (slik *Kephalaia* gir uttrykk for, se kap. 4.3), og for å erverve seg «selvtilliten» f.eks. Stark trakk frem hos kristne martyrer. Bevegelser som fremmet en «totalisering» av det religiøse livet vil også ha bidratt til en selvforsterkende utvikling; jo mer aksept en «kosmisk religion» fikk, jo mer autoritet vil religiøse autoriteter som fremmet den ha blitt tildelt. Graden av «høyspenthet» kan dermed ha spilt inn på hvilke bevegelser som lyktes i riket.

Dette besvarer likevel ikke spørsmålet hele tiden har lurt i bakgrunnen: hvorfor mislyktes så manikeerne til slutt, hvis de delte mange av de samme organisasjonsmetode, et totaliserende religionsbegrep, og deres «asketiske strategi» var så effektiv? En del historikere har søkt forklaringen i dualismen og etikken. Lenge ble «gnostiske» religioners tap for de ortodokse gjerne sett på som en konsekvens av at den ekstreme askesen, som en konsekvens av deres dualisme, ikke ga etisk grunnlag for varig opprettholdelse av et fellesskap.⁵⁷² Stroumsa har vært talsmann for en variant av dette synspunktet, og har hevdet at de «barokke» gnostiske mytologier og deres totaliserende, bokstavtro forhold til disse – hvorav manikeerne var de mest ekstreme – enkelt ble avvist av de kristne.⁵⁷³ Et eksempel på en mislykket gnostisk bevegelse (i sosiologisk forstand, slik Williams har formulert det)⁵⁷⁴ var «sethianismen». Men mandaismen, en religion beslektet med manikeismen som har overlevd isolert i sør-Irak frem

⁵⁷⁰ Også kritiske røster finner Starks presentasjon forfriskende, eks. Muir 2005, 230-31.

⁵⁷¹ Rives 2005, 29-31

⁵⁷² King 2003, 213

⁵⁷³ Stroumsa 1984, 1-2, Stroumsa 1988, 40-42, 56

⁵⁷⁴ Williams 1996, 92-93

til våre dager, viser at denne formen for gnostisisme ikke var inkompatibel med varige samfunnsformer.⁵⁷⁵ Kanskje kan man dermed heller se f.eks. «sethianismens» mislykkede misjon i forbindelse med dens organisering. Det er blitt hevdet at den var mer en samling av felles begreper og doktriner enn en egen kirke, og den er lite kjent etter 300-tallet.⁵⁷⁶ «Sethianismens» tidlige organisering er likevel for dårlig kjent til at dette kan sies med sikkerhet.

Noe definitivt svar er ikke mulig å gi. Kanskje var en mindre grad av «sosial orientering» (som de kristne biskoper, se kap. 2.4) en faktor som gjorde at manikeerne ikke kunne mobilisere like bredt. Det er likevel mulig at manikeismen kunne utviklet sammenlignbare institusjoner, gitt mer tid til utbredelse og «enkler» konkurranse. Som påpekt tidligere oppfordret manikeiske autoriteter til utadvendt virke blant sine misjonærer (se kap 4.2.4) En annen faktor kan rett og slett ha vært at manikeismen kom «for sent». Selv om «Kirken» ennå ikke var så allmenn som i senere tider, var kristne religiøse autoriteter allerede veletablerte ved manikeismens inntog; og om ortodoksien ennå ikke var endelig etablert var prosessene godt på vei. Til tross for at manikeerne var organisert fra tidlig av møtte den i Romerriket like godt organiserte og bedre posisjonerte tradisjoner. Manikeismen støtte dermed på problemer med å fremme sin egen, dualistiske tradisjon med Mani som autoritet i miljøer der den kristne «monistiske» løsning og kanon allerede var utbredt. Manikeerne søkte å åpne spørsmål om kanon og religiøs autoritet i en periode der stadig mer etablerte kristne autoriteter var i full gang med å lukke den. Samtidig hadde Mani vært avhengig av de organisatoriske forløpere som modeller for sin egen organisering.

Hvordan rivaliseringen mellom ulike grupperinger hadde forløpt uten keiserhoffets tilegnelse av den kristne tradisjonen er uansett vanskelig å si. Kanskje vil videre utforskning av de omfangsrike manikeiske kildene, ved hjelp av både tradisjonelle historiske verktøy og sosiologisk teoremer, kunne gi et mer utfyllende bilde av mekanismene i spill her. Foreløpig vil jeg likevel konkludere med at den manikeiske askesen var den viktigste faktoren i deres suksess i dette landskapet – sterk nok til å kreve tyngden av hele den «ortodokse» kirkes polemiske repertoar.

⁵⁷⁵ King 2003, 204-5

⁵⁷⁶ Slik A.B. Scott hevder, ved å ta i bruk Stark & Bainbridge. Scott 1995

KONKLUDERENDE BEMERKNINGER

I avhandlingen har jeg sett nærmere på forholdet mellom manikeisk retorikk og organisasjon, mellom manikeismen som asketisk bevegelse og den sentrale kirken. Kapittel 2 la grunnlaget, ved å redegjøre for endringer i Romerrikets tradisjonelle autoritetsinstitusjoner, og å beskrive fremveksten av nye religiøse autoriteter. I kapittel 3 trakk jeg frem de grunnleggende trekkene ved den hittil lite kjente manikeiske tro og organisasjon. Derfra beveget jeg meg over til primærkilder, og i kapittel 4 analyserte jeg to av de viktigste tekstkorpusene i vestlig manikeisme. I løpet av analysen argumenterte jeg for at de manikeiske autoriteter ønsket å etablere en sammenheng mellom kosmos, organisasjon og individuell askese, bundet sammen av askese. Deretter så jeg på hvordan manikeere i Kellis var utviste et enhetlig fellesskap og var engasjert i en sterk organisasjon. Til sist så jeg på mulige forskjeller mellom egyptisk og «vest-romersk» manikeisme, men argumenterte for at kirken generelt var preget av enhet, og at den manikeiske identitet holdt seg kontinuerlig over større geografiske og tidsmessige avstander. I kapittel 5 så jeg på den asketiske autoritetens rolle i den manikeiske kirke, og hvordan manikeismen skilte seg fra andre asketiske bevegelser i den egyptiske asketiske verden. Deretter skisserte jeg opp hvordan den manikeiske identiteten kan ha blitt «vist frem» i offentlige debatter. Til sist argumenterte jeg for at sentralkirkelige autoriteter brukte mye av sitt polemiske virke på å «uskadeliggjøre» manikeernes asketiske autoritet. Dette medførte at manikeismen ble tatt i bruk som del av en retorisk strategi for å svekke alle «fårlige» former for askese. I kapittel 6 trakk jeg inn Starks arbeid med sosiologiske teoremer, og så på fordeler og ulemper ved å benytte disse i en senantikk kontekst.

Det er ikke tilfeldig at manikeismen vokste frem samtidig som kristne, jøder, etter hvert også zoroastre og muslimer, etablerte og fastla sine religiøse tradisjoner. Det må sees i sammenheng med en sterkere og mer «konform» urbanisering i hellenistisk tid, sentralisering av makt i større politiske enheter, mer omfattende utbygging av kommunikasjonsnettverk, og den økende bruk av tekst. Systematiske kosmologier intensiverte individets forhold til mektige kosmiske krefter. Senantikken, tidligere ofte avvist som en dekadent forfallsperiode, var en tid da utviklingen av monastiske selvteknologier eksploderte. Dette ble utnyttet av stadig mer uavhengige religiøse autoriteter, som organiserte ulike «kosmiske» verdensbilder i bredere bevegelser. Kristne, «gnostikere», nyplatonikere, manikeere, og andre asketer, representerer alle tendenser i retning av et mer intenst syn på forholdet mellom individet, kropp og kosmos.

Manikeismen var en av de mest effektive nye bevegelsene. Den representerte ikke nødvendigvis noe substansielt nytt; mange av enkeltelementene var kjent fra tidligere i ulike bevegelse-

ser. Men gjennom en bevisst syntetisering av andre tradisjoner, en sterk organisasjon, og vekt på en distinkt form for asketisk religiøs autoritet ble den en av de mest vellykkede, til tross for etter hvert intens konkurranse. Kirkeautoritetenes arbeid med å skille manikeismen ut fra det religiøse fellesskapet var et langt steg på vei mot en monopolisering av kontroll over religiøs praksis; monopoliseringstakter som peker frem mot middelalderens pavekirke og den bysantinske statskirke – og hele det moderne begrepet om religion.

Litteraturliste

A

- Adkin, N. 1993, «Heretics and Manichees» i *Orpheus* vol. 14. Catania: Centro di studi sull'antico cristianesimo, 135-140
- Allberry, C. R. C. (red) 1938, *A Manichaean Psalm-book. Part II. Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection*: vol. II, Stuttgart: W. Kohlhammer
- Asdal, K. (red) 2008, *Tekst og historie. Å lese tekster historisk*. Oslo: Universitetsforlaget
- Asmussen, J.P. 1965, *Xuastvanift: Studies in Manichaeism*. København: Prostant Apud Munksgaard
- Augustin 2006, *The Manichaean Debate. The Works of Saint Augustine: a translation for the 21st century*: del 1, vol. 19. B. Ramsay og R. Teske (red). New York: New City Press
- 2008, *Bekjennelser* (redigert og oversatt ved Oddmund Hjelde). Oslo: Bokklubben

B

- Bagnall, R.S. 1993, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton: Princeton University Press
- Beck, R. 2005, «The Religious Marked of the Roman Empire» i L.E. Vaage (red), *Religious Rivalries in Late Antiquity*. Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 233-252
- BeDuhn, J.D. 1992, «Regimen for Salvation: Medical Models in Manichaean Asceticism» i *Semeia* nr 58. Atlanta: Scholars Press, 109-134
- 1996, «The Manichaean Sacred Meal,» i R. Emmerick, W. Sundermann, Warnke, og P. Zieme (red), *Turfan, Khotan und Dunhuang: Vorträge der Tagung Annemarie v. Gabain und die Turfanforschung*. Berlin: Akademie Verlag, 1-15
 - 1997, «Eucharist or Yasna? Antecedents of Manichaean Food Practice» i R. Emmerick, W. Sundermann, P. Zieme (red), *Studia Manichaica. IV Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14-18. Juli 1997*. Berlin: Akademie Verlag, 14-33

- 2002, *The Manichaean Body: Discipline and Ritual*. Baltimore/London: John Hopkins University Press
- 2009, «Scepticism in the Manichaeism of Faustus and Augustine» i J.D. BeDuhn (red), *New Light on Manichaeism*. NHMS 50. Leiden-Boston: Brill Publishing, 1-28
- 2010a, *Augustine's Manichaean Dilemma. 1: Conversion and Apostasy, 373-388 C.E.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press
- 2010b, «Did Augustine win his debate with Fortunatus?» i *In search of Truth: Augustine, Manichaeism, and other Gnosticisms. Studies for Johannes van Oort at Sixty*. Leiden: Brill, 463-479

BeDuhn, J.D. & G. Harrison 1997, «The Tebassa Codex: A Manichaean treatise on Biblical exegesis and church order» i P. Mirecki & J.D. BeDuhn (red), *Emerging from Darkness: a study in the recovery of Manichaean sources*. NHMS 43. Leiden/New York/Köln: Brill Publishing 33-87

BeDuhn, J.D. & P. Mirecki 2007, «Placing the *Acta Archelai*» i J.D. BeDuhn (red), *Frontiers of Faith: The Christian Encounter with Manichaeism in the Acts of Archelai*. Leiden: Brill, 1-22

Bennet, B. 2001, «Didymus the Blind's Knowledge of Manichaeism» i J.D. BeDuhn & P. Mirecki (red), *The Light and the Darkness: studies in Manichaeism and its world*. NHMS 50. Leiden/Boston/Köln: Brill Publishing, 38-67

Beskow, P. 1988, «The Theodosian laws against Manichaeism» i P. Bryder (red), *Manichaean Studies: Proceedings of the First International Conference on Manichaean Studies, August 5-9, 1987*. Lund: Plus Ultra, 1-11

Brakke, D. 1995, *Athanasius and the Politics of Asceticism*. Oxford/New York: Oxford University Press

Browder, M. H. 1990, «Kephalaia of the Teacher (Selections)» i V.L. Wimbush, *Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity: a sourcebook*. Minneapolis: Fortress Press, 187-212

- Brown, P. 1971, «The Rise and Function of the Holy Man» i *The Journal of Roman Studies*: vol. 61. The Roman Society, London: Cambridge University Press, 80-101
- 1972, *Religion and Society in the Age of St. Augustus*. London: Faber & Faber
 - 1992, *Power and Persuasion in Late Antiquity*. Madison: University of Wisconsin Press
 - 1998a, «Asceticism: pagan and Christian» i A.Cameron & P. Garnsey (red), *The Cambridge Ancient History*: vol XIII. Cambridge: Cambridge University Press, 601-631
 - 1998b, «Christianization and Religious Conflict» i A. Cameron & P. Garnsey (red), *The Cambridge Ancient History*: vol XIII, Cambridge: Cambridge University Press, 632-664
- Bryder, P. 1988, «Problems concerning the Spread of Manichaeism» i G. Wießner og H.-J. Klimkeit (red), *Studia Manichaica II. Internationaler Kongreß zum Manichäismus 6.-9. August 1989*. Wiesbaden: O. Harrassowitz,
- Burkert, W. 1985, *Greek Religion: archaic and classical*. London: Blackwell Publishing
- 1987, *Ancient Mystery Cults*. Cambridge: Harvard University Press
- C**
- Castelli, E.A. 1998, «Gender, Theory and *The Rise of Christianity*: A Response to Rodney Stark» i *Journal of Early Christian Studies*: vol. 3 nr. 2. Baltimore: John Hopkins University Press, 227-257
- Cameron, A. 1998, «Education and literary culture» i A.Cameron & P. Garnsey (red), *The Cambridge Ancient History*: Vol XIII. Cambridge: Cambridge University Press, 665-707
- 1999, «On defining the holy man,» i Howard-Johnston & Hayward (red), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press, 27-45
 - 2003, «How to Read Heresiology» i *Journal of Medieval and Early Modern Studies*: vol.33, nr.3. Durham: Duke University Press, 471-492
- Canepa, M.P. 2011, «The Art and Ritual of Manichaean Magic» i H.G. Meredith (red), *Objects in Motion: The circulation of religion and sacred objects in the Late Antique and Byzantine World*. Oxford: Archaeopress, 73-88

- Chadwick, H. 1998, «Orthodoxy and heresy from the death of Constantine to the eve of the first council of Ephesus» i A. Cameron & P. Garnsey (red), *The Cambridge Ancient History*: vol XIII. Cambridge: Cambridge University Press, 561-600
- Choat, M. 2009, «Language and Culture in Late Antique Egypt» i P. Rousseau (red), *A Companion to Late Antiquity*. Oxford: Wiley-Blackwell, 342-56
- Clark, E.A. 1988, «Foucault, the Fathers, and Sex» i *Journal of the American Academy of Religion*: vol LVI, nr 4. Oxford: Oxford University Press, 619-641
- Clark, L. 2000, «The Conversion of the Bögü Khan to Manichaeism» i R. Emmerick, W. Sundermann & P. Zieme (red), *Studia Manichaica IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14-18. Juli 1997*. Berlin: Akademie Verlag, 83-123
- Clarke, J.C. 2003, *Art in the lives of ordinary Romans: visual representation and non-elite viewers in Italy, 100 B.C.-315 A.D.* Berkely: University of California Press
- Cohn, N. 1993, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (3. utgave). London: Pimlico
- Coyle, J.K. 2001, «A Prolegomena to a Study of Women in Manichaeism» i P. Mirecki & J.D. BeDuhn (red), *The Light and the Darkness: studies in Manichaeism and its world*. NHMS 50. Leiden/Boston/Köln: Brill Publishing, 79-9
- 2004, «Foreign and Insane: Labelling Manichaeism in the Roman Empire» i *Studies in Religion*: vol. 33 nr. 2. The Canadian Corporation for Studies in Religion: Sage Publishing, 217-234
- Curran, J. 1998, «From Jovian to Theodosius» i A. Cameron & P. Garnsey (red), *The Cambridge Ancient History*: Vol. XIII. Cambridge: Cambridge University Press, 78-111

D

Dayaee, T. 2008, *Sasanian Iran (224-651 CE). Portrait of a Late Antique Empire*. Costa Mesa: Mazda Publishers

Drake, H.A. 2005, «Chapter 1: Models of Christian Expansion» i W.V. Harris (red), *The Spread of Christianity in the First Four Centuries. Essays in explanation*. Leiden/Boston: Brill, 1-13

Drijvers, H.J. 1999, «Rabbula, Bishop of Edessa: Spiritual Authority and Secular Power» i H.J. Drijvers & J.W. Watt (red), *Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, Leiden/Boston/Köln: Brill Publishing, 139-54

F

Foucault, M. 2009, «Sannhet og Makt: intervju med Foucault» (ved A. Fontana og P. Pasquino) i *Agora*: nr. 2-3. Opprinnelig trykket: *Microfisica del Potere*. Torino 1977. Universitetsforlaget, 1-20

Fowden, G. 1982, «The Pagan Holy Man in Late Antiquity» i *The Journal of Hellenic Studies*: vol. 102. Cambridge: Cambridge University Press, 33-59

- 1993, *From Commonwealth to Empire: Consequences of monotheism in late antiquity*. Princeton: Princeton University Press
- 1998, «Polytheist religion and philosophy» i Cameron & P. Garnsey (red), *The Cambridge Ancient History*: Vol XIII. Cambridge: Cambridge University Press, 538-557

Frankfurter, D. 2008, «Iconoclasm and Christianization in Late Antique Egypt: Christian Treatments of Space and Images» i Hahn, J., S. Emmel og U. Gotter (red) 2008, *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Leiden: Brill, 135-160

Franzmann, M. 2000, «Jesus in the Manichaean Writings» i R.E. Emmerick, W. Sundermann, P. Zieme (red), *Acta Manichaica IV*. Berlin: Akademie Verlag, 220-246

Fraade, S.D., «The Nazirite in Ancient Judaism (Selected Texts)» i V.L. Wimbush (red), *Ascetic Behaviour in Greco-Roman Antiquity: a sourcebook*. Minneapolis: Fortress Press, 213-223

Funk, P.-W. 1997, «The Reconstruction of the Manichaean *Kephalaia*» i P. Mirecki & J.D. BeDuhn (red), *Emerging from Darkness*. Leiden/New York/Köln: Brill Publishing, 143-60

G

Gaddis, M. 2005, *There is no Crime for those who have Christ*. Berkely/Los Angeles/London: University of California Press

Gardner, I. (red) 1995, *The Kephalaia of the Teacher: the edited coptic Manichaean Texts in translation with commentary*. NHMS 37. Leiden-New York-Köln: Brill Publishing

- 1996, *Kellis Literary Texts*: vol. 1. Dakhleh Oasis Project: Monograph 4, Oxford: Oxbow Books
- 1997, «Community at Kellis: a progress report» i P. Mirecki & J.D. BeDuhn (red), *Emerging from Darkness: studies in the Recovery of Manichaean sources*. Nag Hammadi and Manichaean Studies 43. Leiden/New York/Köln: Brill Publishing, 161-76
- 2000, «He has gone to the monastery...» i R.E. Emmerick, W. Sundermann, P. Zieme (red), *Acta Manichaica IV*. Berlin: Akademie Verlag, 247-57
- 2006, «A Letter from the Teacher: Some comments on letter-writing and the Manichaean Community of IVth Century Egypt,» i L. Painchaud og P.-H. Poirer (red), *Coptica – Gnostica – Manichaeica: Mélanges Offerts à Wolf-Peter Funk*. Quebec-Paris: Peeters Publishers, 317-24
- 2007, *Kellis Literary Texts*: vol. 2. Dakhleh Oasis Project: Monograph 15. Oxford: Oxbow Books
- 2010, «Towards an understanding of Mani's religious development» i Cusack, Hartney, *Religion and Retributive Logic: Essays in honour of Professor Garry W. Trompf*. Leiden: Brill Publishing, 146-158
- 2011, «Recovery of the Text of the Manichaean Daily Prayer» i *Journal of Late Antiquity*: vol. 4 nr. 1. Baltimore: John Hopkins University Press, 79-99

- Gardner, I., A. Alcock og W.-P. Funk 1999. *Coptic Documentary Texts from Kellis Volume 1. Dakhleh Oasis Project: Monograph 9*. Oxford: Oxbow Books
- Gardner, I. og S.N.C. Lieu (red) 2004, *Manichaean Texts from the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press
- Gardner, I., P. Mirecki & A. Alcock 1997, «Magical Spell, Manichaean Letter» i P. Mirecki & J.D. BeDuhn, *Emerging from Darkness: Studies in the Recovery of Manichaean Sources*. Leiden/New York/Köln: Brill Publishing, 1-8
- Gardner, I., A. Nobbs og M. Choat 2000, «P. Harr. 107: Is this another Greek Manichaean Letter? » i *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*: nr. 131. Köln: Universität zu Köln, 118-124
- Gibbons, E. 1994 (1771), *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*: vol. I. The Penguin Press
- Giversen, S. 1988, «Manichaean Texts from the Chester Beatty Collection» i P. Bryder (red), *Manichaean Studies: Proceedings of the First International Conference on Manichaean Studies, August 5-9, 1987*. Lund: Plus Ultra, 265-272
- Goehring, J.E. 1999, *Ascetics, Society, and the Desert: studies in Early Christian Monasticism*. Harrisburg: Trinity Press
- Green, H.A. 1985, *The Economic and Social Origins of Gnosticism*. Atlanta: Scholars Press
- Gruenwald, I. 1983, «Manichaeism and Judaism in Light of the Cologne Mani Codex» i *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*: nr. 50. Köln: Universität zu Köln 29-45
- Gulacsi, Z. 2001, «Reconstructing Manichaean Book Paintings» i J.D. BeDuhn & P. Mirecki (red), *The Light and the Darkness: studies in Manichaeism and its world*. NHMS 50. Leiden/Boston/Köln: Brill Publishing, 105-127

H

- Hahn, J., S. Emmel og U. Gotter (red) 2008, *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Brill Publishing
- Haines-Eitzen, 2009, «Textual Communities in Late Antique Christianity» i P. Rousseau (red), *A Companion to Late Antiquity*. Oxford: Wiley-Blackwell, 246-257
- Harland, P.A. 2006. «The Declining Polis? Religious Rivalries in Ancient Civic Context» i L. E. Vaage (red), *Religious Rivalries in Late Antiquity*. Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 21-50
- Harris, W.V. 1989, *Ancient Literacy*. Cambridge: Harvard University Press
- Heather, P. 1998, «Senators and Senates» i A. Cameron & P. Garnsey (red), *The Cambridge Ancient History*: Vol. XIII. Cambridge: Cambridge University Press, 184-210
- Heuser, M. & H.-J. Klimkeit 1998, *Studies in Manichaean Literature and Art*. NHMS 46. Leiden: Brill Publishing
- Hope, C. A. et.al 2007, «A short report on the field activities of Dakleh Oasis Project during the 2006-2007 season» hentet 6/8/2012 fra DOP-sidene til Monash University: <http://arts.monash.edu.au/archaeology/excavations/dakhleh/index.php>
- Hopkins, K. 1998, «Christian Number and its Implications», i *Journal of Early Christian Studies*: vol. 3 nr. 2. Baltimore: John Hopkins University Press, 185-226
- Hutter, M. 2000, «Manichaeism in Iran in the Fourth Century» i R. E. Emmerick, W. Sundermann og P. Zieme (red), *Studia Manichaica IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14-18. Juli 1997*. Berlin: Akademie Verlag, 308-317

I

- Iricinschi, E. & H.M. Zellentin 2008, «Making Selves and Marking Others: Identity and Late Antique Heresiologies» i E. Iricinisch & H.M. Zellentin (red), *Heresy and Identity in Late Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1-27

J

- Jackson, H.M. 1990, «The Seer Nikotheos and His Lost Apocalypse in the Light of Sethian Apocalypses from Nag Hammadi and the Apocalypse of Elchasai» i *Novum Testamentum*: vol. 32 nr. 3. Brill Publishing, 250-277
- Jones, A.H.M. 1959, «Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?» i *Journal of Theological Studies*: vol. X del 2, 280-298
- 1964, *The Later Roman Empire 284-602. A Social, Economic and Administrative Survey*. Oxford: Basil Blackwell
 - 1971, *Cities of the Eastern Roman Provinces* (2. utgave). Oxford: Clarendon Press

K

- Kaster, R.A. 1988, *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*. Berkely: University of California Press
- Kelly, C. 1998, «Emperors, government and bureaucracy» i A. Cameron & P. Garnsey (red), *The Cambridge Ancient History: Vol XIII*. Cambridge: Cambridge University Press, 138-84
- King, K.L. 2003, *What Is Gnosticism?* Berkely: Belknap Press Harvard
- 2008, «Social and Theological Effects of Heresiological Discourse» i E. Iricinschi & H.M. Zellentin (red), *Heresy and Identity in Late Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 28-49
- Koenen, L. 1983, «Manichäische Mission und Klöster in Ägypten» i Grimm, Heinz og Winter (red), *Das Römisch-Byzantinische Ägypten: Akten des internationalen Symposions 26. - 30. September 1978 in Trier*. 2. bind. Philip von Zabern: Mainz am Rhein, 93-108
- Kolenkow, A.B. 1990, «Chaeremon the Stoic on Egyptian Temple Askesis (From Porphyry, *On Abstinence* 4:6-8)» i V. L. Wimbush (red), *Ascetic Behaviour in Greco-Roman Antiquity: a sourcebook*. Minneapolis: Fortress Press, 389-92

L

- Layton, B. 2002, «Social Structure and Food Consumption in an Early Christian Monastery: the evidence of Shenoute's Canons and the White Monastery Federation A.D. 385-465» i *Le Muséon: Revue d'Études orientales*: vol. 115, nr 1-2. Louvain, 25-55
- Liebeschuetz, J. H. W. G. 1972, *Antioch: City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press
- 2001, *The Decline and Fall of the Ancient City*. Oxford: Oxford University Press
- Lieu, S. N. C. 1988, «Sources for the Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire» i J.P. Asmussen, W. Sundermann, J. Duchesne-Guillemin og F. Vahmann (red), *A Green leaf: Papers in honour of Professor Jes P. Asmussen*. Diffusion Brill, 384-99
- 1992, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China* (2. utg). Tübingen: J. C. B. Mohr
 - 1994, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*. E.J. Leiden: Brill Publishing
 - 1998, *Manichaeism in Central Asia and China*. NHMS 45. Leiden-Boston-Köln: Brill Publishing
 - 2006, «“My Church is Superior...” Mani’s missionary statement in Coptic and middle Persian» i L. Painchaud og P.-H. Poirer (red), *Coptica – Gnostica – Manichaeica: Mélanges Offerts à Wolf-Peter Funk*. Quebec-Paris: Peeters Publishers, 519-527
- Lim, R. 1989, «Unity and Diversity among Western Manichaeans: A reconsideration of Mani’s *sancta ecclesia*» i *Revue des Études Augustiniennes et Patristiques*: vol. 35, nr 2. Paris: Brepols, 231-250
- 1996, *Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity*. Berkely/London: University of California Press
 - 2008, «The Nomen Manichaeorum and Its Uses in Late Antiquity» i E. Iricinschi og H.M. Zellentin (red), *Heresy and Identity in Late Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck 154-67
 - 2010 «The Late Empire» i Barchiesi & Scheidel, *The Oxford Handbook of Roman Studies*

Logan, A.H.B. 1999 «Magi and Visionaries in Gnosticism» i H.J.W. Drijvers & J.W. Watt (red), *Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*. Leiden-Boston-Köln: Brill Publishing, 27-44

Lundhaug, H. 2010 «Shenoute og avgudsdyrkerne» i *Din: tidsskrift for religion og kultur*. 3-4. Oslo: Novus, 63-84

- 2012 «Shenoute's Heresiological Polemics and its Context(s)» i J. Ulrich, A.-C. Jacobsen, D. Brakke (red), *Invention, Rewriting, Usurpation: Discursive Fights over Religious Traditions in Antiquity*. Frankfurt: Peter Lang, 239-61

Luttikhuisen, G. 2006, *Gnostic Revisions of Genesis Stories and Early Jesus Traditions*. NHMS 58. Leiden: Brill Publishing

M

MacMullen, R. 1986, *Christianizing the Roman Empire*, Leiden: E.J. Brill Publishing

- 2003, «Cultural and Political Changes in the 4th and the 5th Centuries» i *Historia Stuttgart: Zeitschrift für Alte Geschichte*: nr. 52. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 465-495

Maier, H.O. 1995, «Religious Dissent, Heresy and Households in Late Antiquity» i *Vigiliae Christianae*: vol. 49, no. 1. Leiden: Brill Publishing, 49-63

Marcone, A. 1998, «Later Roman Social Relations» i A. Cameron & P. Garnsey (red), *The Cambridge Ancient History: Vol XIII*. Cambridge: Cambridge University Press, 338-70

Martinez, D.G. 2009, «Chapter 25: The Papyri and Early Christianity» i R.S. Bagnall, *The Oxford Handbook of Papyrology*, Oxford: Oxford University Press, 590-622

Mgalobishvili, T. & S.H. Rapp 2010, «Manichaeism in Late Antique Georgia?» i J.A. van den Berg, A. Kotzé, T. Nicklas og M. Scopello (red), *In search of Truth: Augustine, Manichaeism, and other Gnosticisms. Studies for Johannes van Oort at Sixty*. Leiden: Brill, 263-290

- Miles, R. 1999, «Introduction» i R. Miles (red), *Constructing Identities in Late Antiquity*. London: Routledge, 1-15
- Millar, F. 1994, *The Roman Near East: 31 BC – AD 337*. London/Cambridge: Harvard University Press
- Mitchell, S. 2005, *A History of the Later Roman Empire, AD 284-641: The Transformation of the Ancient World*. Berlin: Wiley-Blackwell
- Muir, S.C. 2005 «“Look how they love one another.” Early Christian and Pagan Care for the Sick and other Charity» i L.E. Vaage (red), *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity*. Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 213-231

P

- Pedersen, N.A. (red) 2006, *Manichaean Homilies: with a number of hitherto unpublished fragments*. Turnhout: Brepols Publishers
- 1996, *Studies in the Sermon on the Great War. Investigations of a Manichaean-Coptic text from the fourth century*. Aarhus
 - 1997, «A Manichaean Historical Text» i *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*: 119. Köln: Universität zu Köln, 193-201
 - 2004, *Demonstrative Proof in Defence of God: A Study of Titus of Bostra's Contra Manichaeos, The Work's Sources, Aims and Relation to its Contemporary Theology*. NHMS 56. Leiden: Brill Publishing
- Pettipiece, T. 2007, «The Face of the Father: pentadic redaction in the Manichaean *Kephalaia*» i *Vigiliae Christianae*: vol. 61 nr. 4. Leiden: Brill Publishing, 470-477
- Potter, D. S. 1990, *Prohpecy and History in the Crisis of the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press
- 2004, *The Roman Empire at Bay: A.D. 180-395*. London/New York: Routledge

R

- Rapp, C. 1999, «'For next to God, you are my salvation': reflections on the rise of the holy man in late antiquity» i J. Howard-Johnston & P.A. Hayward, *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages*. Oxford University Press, 63-81
- 2005, *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkely: University of California Press
- Reeves, J.C. 1996, *Heralds of that Good Realm: Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Traditions*. NHMS 41. Leiden-New York-Köln: Brill Publishing
- 2004, «A Manichaean Blood Libel?» i *Aram* 16. Aram Society, University of Oxford. Leuven: Peeters Publishers, 217-232
 - 2011, *Prolegomena to a History of Islamicate Manichaeism*. Sheffield/Oakville: Euqinox Publishins
- Rives, J.B. 2005, «Christian Expansion and Christian Ideology» i W.V. Harris (red), *The Spread of Christianity in the First Four Centuries. Essays in explanation*. Leiden/Boston: Brill, 15-41
- 2007, *Religions in the Roman Empire*. Malden: Blackwell Publishing
- Roberts, C.H. & T.C. Skeat 1983, *The Birth of the Codex*. London: Oxford University Press
- Robinson, J.M. 1993, «The Fate of the Manichaean Codices of Medinet Madi 1929-1989» i G. Wießner og H.-J. Klimkeit (red), *Studia Manichaica II. Internationaler Kongreß zum Manichäismus 6.-9. August 1989*. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 19-62
- Rousseau, P. 1985, *Pachomius: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press
- Römer, C. 2009, «Chapter 26: Manichaeism and Gnosticism in the Papyri» R.S. Bagnall (red), *The Oxford Handbook of Papyrology*. Oxford: Oxford University Press, 623-643

- Schipper, R. 2000, «Manichaeans in Spain» i R. E. Emmerick, W. Sundermann og P. Zieme (red), *Studia Manichaica IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14-18. Juli 1997*. Berlin: Akademie Verlag, 511-516
- Scott, A.B. 1995, «Churches or books? Sethian Social Organization» i *Journal of Early Christian Studies*: vol. 3 nr. 2. Baltimore: John Hopkins University Press, 109-122
- Sims-Williams 1981, «The Sogdian fragments of Leningrad» i *The Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*: vol. 44, nr.2. Cambridge University Press, 231-240
- Skjærvø, P.O. 1997, «Counter-Manichaean Elements in Kerdīr's Inscription. Irano Manichaica II.» i L. Cirillo & A. van Tongerloo (red), *Manichaean Studies III. Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi "Manicheismo e Oriente Cristiano Antico"*. Napoli/Lovani: Brepols, 313-342
- Stark, R. & W.S. Bainbridge 1985, *The Future of Religion: secularization, revival and culture formation*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press
- Stark, R. 1996, *The Rise of Christianity: a sociologist reconsiders history*. Princeton/New Jersey: Princeton University Press
- 1998, «E contrario» i *Journal of Early Christian Studies*: vol. 6 nr. 2. Baltimore: John Hopkins University Press, 259-266
- Stoyanov, Y. 2000, *The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*. New Haven/London: Yale University Press
- Stroumsa, G.G. 1984, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*. Leiden: Brill Publishing
- 1985, «Gnostics and Manichaeans in Byzantine Palestine», i *Studia Patristica*: nr. 10. Kalamazoo: Cistercian Press, 273-278
 - 1986, «The Manichaean Challenge to Egyptian Monasticism» i J.E. Goehring og B. A. Pearson (red), *Roots of Egyptian Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 307-19

- 1988, «Aspects of Anti-Manichaean Polemics» i *Harvard Theological Review*: vol 81, nr. 1. Cambridge University Press, 37-58
- 2000, «Isaac de Beausobre revisited: the birth of Manichaean Studies» i R. E. Emmerick, W. Sundermann og P. Zieme (red), *Studia Manichaica IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14-18. Juli 1997*. Berlin: Akademie Verlag, 601-612

Sundermann, Werner 2001, *Ausgewählte Schriften*: bind 1. Roma: Istituto Italiano Per l'Africa e l'Oriente

T

Trombley, F.R. 1993, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*: vol. 1. Leiden/New York/Köln: Brill

V

Valantasis, R. 1992 «Demons and the Perfecting of the Monk's Body: Monastic Anthropology, Daemonology and Asceticism» i *Semeia*: nr. 58. Atlanta: Scholars Press, 47-79

Van den Berg, J. A. 2009, *Biblical Argument in Manichaean Missionary Practice: the case of Adimantius and Augustine*. NHMS 70. Leiden: Brill Publishing

Vásquez, M.A. 2011, *More Than Belief: A Materialist Theory of Religion*, Oxford & New York: Oxford University Press

Vaage, L.E. 1990, «Cynic Epistles (Selections)» i V. L. Wimbush (red) 1990, *Ascetic Behaviour in Greco-Roman Antiquity: a sourcebook*. Minneapolis: Fortress Press, 117-27

- 2006, «Introduction» i L. E. Vaage (red), *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity*. Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1-20

W

Walter, N. 1989, «Jewish-Greek Literature of the Greek period» i W.D. Davies og L. Finkelstein (red), *The Cambridge History of Judaism*: vol 2. Cambridge: Cambridge University Press, 385-408

Ward-Perkins, B. 1998, «The Cities» i A. Cameron & P. Garnsey (red), *The Cambridge Ancient History*: vol XIII. Cambridge: Cambridge University Press, 371-409

Williams, M. A. 1996, *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton: Princeton University Press

Wimbush, V.L. 1990 «Introduction» i V. L. Wimbush (red), *Ascetic Behaviour in Greco-Roman Antiquity: a sourcebook*. Minneapolis: Fortress Press, 1-11

Å

Aakvaag, G.C. 2008, *Moderne Sosiologisk Teori*. Oslo: Abstrakt forlag

NETTRESSURSER

<http://www.lsa.umich.edu/kelsey/galleries/Exhibits/textiles/classroom/class1a.html>

Kart over Egypt i senantikken. Fra nettsidene til Kelsey Arkeologisk Museum ved Universitetet i Michigan. Hentet: 15.10.2012

<http://arts.monash.edu.au/archaeology/excavations/dakhleh/ismant-el-kharab/dakhleh-map.php>

Kart over Dakleh-oasen hentet fra hjemmesiden til DOP-seksjonen ved Monash University. Hentet: 3.10.2012

<http://depts.washington.edu/silkroad/museums/mia/bezeklik.html>

Manikeisk bildemateriale fra Bāzāklīk-hulene, Turfan, i Berlin-samlingen. Fra nettsidene til Universitetet i Washington. Hentet: 9.10.2012.

<http://depts.washington.edu/silkroad/museums/mia/khocho.html>

Manikeisk bildemateriale fra Khocho, Turfan, i Berlin-samlingen. Fra nettsidene til Universitetet i Washington. Hentet: 15.10.2012.

http://www.iranicaonline.org/uploads/files/Manichean_Art/manichean_art_fig_1.jpg

Fra artikkelen «Manichaeen Art» på Encyclopedia Iranica Online (basert ved «Center for Iranian Studies» ved Columbia-Universitetet i New York). Hentet: 1.11.2012